الأخير ، وبدايات الفكر القومى المعاصر ، والاتجاه نحو الليبرالية فى الفكر والحياة التى سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة فى نهاية الثورات العربية المعاصرة . انه ليبدو غريبا الا يتغير شىء فى الواقع ان لم يتغير فى الذهن أولا . ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية فى مرحلة التحديث . والا فما معنى الشكوى من عدم بناء الانسان العربى المعاصر ؟

٤ ـ تبرير المعطيـات :

كان عمل العقل فى تراثنا الفلسفى القديم عملا تبريريا خالصا أى أنه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها الى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها . لم يقف العقل أمام المعطيات محايدا أو ناقدا اياها أو معارضا لها أو متسائلا عن صحتها . كان عقلا ملتهما لكل شىء ، لا يقف أمامه شىء . لذلك أختفى التناقض ، وضاعت الحركة بين الأضداد . كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف ، وليس الحوار بينها ، وايجاد التآلف والانسجام فى الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة . ومن ثم لا حاجة الى الحوار ، فالمصلحة قانون الكون . كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شىء فى نسيجه ليلتهمه . لم يكن ثائرا بل متبنيا ، لم يكن رافضا بل قابلا ومتمثلا ، لم يكن ناقدا بل مثبتا ومؤكدا . وفى الوقت الذى يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظـه واسـتبعاده ، كما حدث لابن الراوندى والرازى الطبيب . لم يقف العقل امام المعطيات محللا اياها الى عناصرها الأولية ومركبا اياها من جديد بل تمثلها وحولها الى معقولات ، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل . كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق ، أى عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان عن بعضهما بعضا بل يحتوى أحدهما الآخر . ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون . فى هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفا ولا توضع موضع النقد ،

والعقل يقبل سلفا ولا يرفض . فالموقفان محددان من قبل ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل . يظن الانسان أنه حر التفكير فى حين أنه لا يملك الا قبول المعطيات وتبريرها عقلا . ويظن الانسان أنه يحاور ويتبادل الرأى ، وهو فى حقيقة الأمر يدور فى نفس الحلقة ، حلقة الاتفاق والاختلاف . وفى الاختلاف يأتى التأويل لاظهار الاتفاق .

٥ ــ هدم العقل :

كان هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس الهجرى ، وقضاؤه على الفلسفة ، وعداؤه لكل اتجاه حضارى عقلانى ، وتنكره لكل العلوم الاسلامية بما فى ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف ، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق ، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة ، ونقده للعلم الانسانى وانتظاره للعلم اللدنى ــ كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو اداة الحوار . أصبح العلم لا يأتى بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتى بالكشف والالهام ، وأصبح احياء علوم الدين ، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل الى نهضة الاسلام والمسلمين ! ثم تزاوج التصوف والاشعرية ، والتحما معا منذ القرن الخامس حتى الآن . نعلم بالكشف والالهام ونطيع مطلق الارادة الإلهية أو السياسية . أصبحنا فى المعرفة صوفية وفى الأخلاق أشعرية .

وما دام العقل لا يعمل ، وتحولت الحقائق الى أسرار ، فقد ظهرت فى وجداننا فى الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد : الله ، والسلطة ، والجنس . وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع « تابو » . فالله يحرم أكثر مما يحلل ، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب ، والجنس للحرمان أكثر منه للاشباع . توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلا طبيعيا علميا مستقلا عن

الأهواء • وتحول الى مونولوج داخلى بين الانسان ونفسه • تحول حديث الآخر الى حديث النفس ، وتحولت معانى الطبيعة الى أسرار النفس ، وتحول الصوت العالى الى مواجع للنفس ، أصبح العقل جنونا ، وانقلبت الصحة الى مرض • وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية فى حياتنا لأن العقل يناهض السلطة ، ويكشف اللاشرعية ، ويطالب بالحقوق ، وينادى بالحرية ، وبأنه لا سلطان على الانسان الا سلطان العقل ، ولا حجة عليه الا البرهان والدليل ، فالانسان لا يقبل شيئا على أنه حق ان لم يثبت أمام العقل أنه كذلك • ان سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة للحقوق ، وكشف للعودة ، وتزعزع للأنظمة • فالعقل ثورة ، وقد قضى على الاقطاع بفضل ترشيد العقل فى النظم الليبرالية وريثته • ان سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين القاهر والمقهور ، وتعيد الى الطرفين علاقة التساوى ، وتقضى على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر •

لقد سادت اللاعقلانية فى حياتنا ، وظهرت فى سلوكنا اليومى ، وهى تؤدى وظيفتها خير اداء فى الابقاء على احادية الطرف فى حياتنا الثقافية وفى نظمنا السياسية • فلا يتم النصر العسكرى الا بمدد من السماء ، ولا تتم الاتفاقات السياسية الا بوقوع معجزة ، ولا ينقذنا الا الرجوع الى الايمان • وأصبح مجرد ايجاد البدائل والحلول المغايرة خروجا ومروقا • بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلابا دمويا ، وصراعا طبقيا • كيف يتم الحوار اذن والناس تنتظر المعجزات ؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهى لا تؤمن بفعلها وبانجازاتها وبدورها فى حركة التاريخ ؟

ان حركاتنا الاصلاحية الأخيرة لم تفلح فى تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية فى حياتنا • فقد ظل الاصلاح الدينى أشعريا فى التوحيد أى سلطوية التصور ، ولو أنه حاول أن يكون معتزليا فى العدل بدعوته الى أعمال العقل ، والى الحسن والقبح العقليين ، والى تأكيد حرية الارادة النسبية ، ولكن خطوة الى الأمام وخطوتين الى الخلف •

فلم تعارض حركاتنا الاصلاحية التصوف بل أيدته وجعلته علما يقينيا وطريقا شرعيا للخاصة وهم الأولياء . كما لم تنجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة فى الاعلاء من شــأن العقل ، وتحويله الى ثورة عامة تطـالب بحقوق الناس فى الحرية والديموقراطية . فقد ظل العقل محصورا فى طبقة مستنيرة شــاءت لها الظروف التعـلم فى الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره . ظل عمل العقل خارج النقــد الاجتماعى وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم . فاذا ما تم استعمال العقل فانه غالبا ما يكون تبريرا للسلطة التى تعبر عن طريقة المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقدا له . بل ان هذا القدر الضئيل من أعمال العقل فى الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن ، فقطعنا أنوفنا بأيدينا ، وعدنا الى تكفير طه حسين من جديد .

ان حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة ، والتأكيد على الحرية والديمقراطية ، وهو ما حدث فى التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر . وان غياب العقل ليصاحبه أيضا اثبات ســيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعةلقوى من فوق الطبيعة . لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع ، وهم الصف الأول من المعتزلة : معمر بن عباد ، ثمامة بن الأشرس ، الجاحظ ، النظام ، أبو الهذيل العلاف ، باثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية ، ولكن ما بدأناه أنهيناه بعد جيل واحد .

ان أزمة الحرية والديموقراطية هى أزمة تاريخنا فى الألف سنة الأخيرة . ومهمتنا اليوم فى ايجاد البدائل لكل ما هو مطروح ، ولكل ما هو أحادى الطرف ، وفى الدخول فى معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية . واذا كنا نحاور الاعداء ، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا ، وأن يكون لكل منا الحق فى التعبير عن نفسه وفى ان يستمع الى رأى الآخر ليس مجرد وهم أو خداع . فان كنت موجودا فالآخر موجود . وكلا الطرفان متساويان . علينا فقط أن ننفذ الى جذور الأزمة فى قوالبنا الذهنية وان نعيد بناءها بحيث تتساوى الاطراف .

النظـــــــرية أم الواقـــــــع ؟

دراسة فى الأولويات فى فــكر الشـــيد مهــدى عــامل

١ ـ مقدمة : حوار المفكرين :

انه لشرف عظيم أن يتحدث زميل قد يرحل أيضـــا فى القريب العاجل عن زميل رحل عنا بالامس القريب • فالكل راحل ، اما الموت غما وكمدا وعجزا ، موتا بطيئا بفعل النفس ، واما موتا شهادة واقداما وفعلا ، فجأة واغتيالا ، بفعل الغير • وان أعظم شهادة وتحية فى الذكرى الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاق بين الموتى والاحياء • ومن الموتى ، ومن الأحياء ؟ هناك موتى أحياء سماهم تراثنا القديم الشهداء ، ومنهم الزميل الراحل ، وهناك أحياء موتى ، وهم الذين اغتالوه ، قوى الظلم والعدوان ، سماها تراثنا القديم الطاغوت •

ان أشرف تخليد لذكرى الزميل الراحل هو ما يثيره فكره فينـــا من فكر مقابل ، وما تحدثه رؤياه من رؤى بديلة • ان ذكر محاسن الموتى صحيح فى نطاق أنصاف البشر • اما قراءة اعمال الزميل الراحل ، واعادة بناء مواقفه الفكرية انما هو جدير بأنصاف الآلهة • فالحوار قراءة ، والقراءة اعادة بناء من أجل مزيد من الاحكام للرؤية النظرية ، ومن أجل مزيد من التلاحم مع الواقع الذى يهدف جميع فرقاء النضال الى تغييره • هى قراءة منى لمهدى عامل يصعب بعدها التمييز بين القارىء والمقروء • كلانا ربما واجهتان لعملة واحـــدة • هو بؤرة مضيئة وأنا مجموعة من الظلال متدرجة فى الضوء • ربما هو المركز وأنا الاطراف • هو على صواب وقد يكون على خطأ ،وأنا على خطأ وقد أكون على صواب كما قال الشافعى قديما •

بحث القى فى ندوة الشهيد مهدى عامل بمناسبة ذكراه الاولى ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ٢٧ — ٢٩ مايو ١٩٨٨ •

ان التكرار الباهت للمفكرين لايفيد . وان المدح والتقريظ للمناضلين اهانة . والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين انما هو موت للجميع . انما هو الحوار الخصب ، والتساؤل الخلاق ، كما فعل أرسطو مع افلاطون ، والهيجليون الشبان مع هيجل ، وماركس مع الجميع . لعلنا نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لآراء مهدى عامل ونظرياته الى مرحلة الحوار الخلاق والنقد المبدع ، ووضع الاجزاء فى اطارها الكلى الشامل . لذلك أرجو من الاخوة الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه . كما أرجو من الاخوة غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه . انما الهدف هو الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية . فكلنا فى خندق واحد ، كلنا معرضون للاغتيال . الهدف اذن هو تطوير فكر مهدى عامل ، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه وتفنيده . ومن بين وسائل التطوير وضعه فى سياق أعم ، وضعا للجزء فى الكل من أجل توسيع قاعدته ، وجعله أكثر خصوبة ، وأقدر على التطبيق ، وأقل عرضة للنقد ، وأكثر قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيقة الى الرحاب الأوسع . هذه اذن اضافة متواضعة الى فكر الزميل الراحل لاخصابه وتشعبيه ، واكماله . قد يكون الغالب على الحضور الاخوة المتعاطفين فكريا مع مهدى عامل . ولكن فى اطار أدبيات الحوار سأحاول اسماع الرأى الآخر بغية الحوار مع فيلسوف « التناقض » . هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين ، لا يفرقان بين العلم والوطن ، بين الفلسفة والثورة ، بين الفكر والالتزام . لا يهم الخلاف النظرى بقدر ما يهم برنامج العمل الوطنى الموحد . وفى نفس الوقت يعطى نموذجا لامكانية التعدد النظرى والوحدة العملية ، وهو أحد دروس علم أصول الفقه القديم : الحق النظرى متعدد ، والحق العملى واحد . فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية الا أن الاهداف المشتركة واحدة . قد تختلف « الماركسية » عن « اليسار الاسلامى » فى الأسس النظرية ولكنهما يتفقان فى المواقف العملية . خلاف نظرى مسموح ونضال عملى مشترك ، رفاق فى الفكر والبحث ورفاق فى السلاح والدم .

وقد يكون الخلاف النظرى مجرد اكمال . فالحقيقة كلها فى الجمع بين أفلاطون الالهى وارسطوطاليس الحكيم كما فعل الفارابى من قبل ، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل .

هذا بحث تقديمى شامل ، يضع قضية التراث فى الاطار الكلى الشامل لفكر مهدى عامل . مهمته تفتيح الموضوعات ، وكشف المحاور والقاء التساؤلات ، وعرض الاشكاليات . فلا رؤية للجزء الا من خلال الكل . والموقف من التراث هو الموقف من الفكر ومن الحرب . الموقف النظرى واحد ونقاط التطبيقات متعددة . لذلك اتى العنوان « النظرية أم الواقع ، دراسة فى الأوليات فى فكر مهدى عامل » أقرب الى الكل منه الى الجزء . والالفاظ الثلاثة موجودة فى فكر مهدى عامل : النظرية ، والواقع ، والأولويات ، ولو أن تكرار لفظ النظرية أكثر من الواقع والأولويات . الهدف من البحث هو النموذج ليس الشخص ، نموذج الفكر النظرى المتكامل ، نموذج المذهب المغلق الذى يصعب الدخول اليه أو الخروج منه ، نموذج المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع فى دوامة المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع فى دوامة المذهب الذى يدور حول نفسه حتى يغرق فيه صاحبه وكل من يحوم حوله[1] . انما الشخص فله الاحترام الأوفى . يكفيه أنه استاذ الفلسفة ، صاحب الموقف ، المفكر الذى يجتهد رأيه والذى لا ينقل ، ولا يكتب كتابا مقررا ، ولا يبغى ترقية أو وظيفة . يكفيه انه مفكر حر ، اجتهد رأيه ، وعبر عنه بشجاعة واقدام فى بيئة لا تعرف الا الحوار بطلقات الرصاص لاسكات الخصوم . يكفى جهاده من أجل لبنان ، وحدته وشعبه ، تقدمه ونهضته ، حاضره

---

(١) كنموذج لهذه الدراسة المذهبية أنظر : ناهض حتر : مهدى عامل وتنظير حركة التحرر الوطنى ، أعمال المؤتمر الفلسفى العربى الثانى ١٣ — ١٥ كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٧ ، عمان المملكة الاردنية الهاشمية .

ومستقبله . فهذا البحث مهدى اليه ، وهو الذى طالما أهـدى أعماله الى اقرانه الشهداء[٢] .

٢ ـ المنهج والمصطلح والاسلوب :

ودراسات مهدى عامل على التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق أو الحضارة العربية فانها فى الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى بل تعتمد أساسا على قراءات لصفحات معدودة من «مقدمة» ابن خلدون أو كتاب « الاستشراق » لادوار سعيد أو أعمال ندوة الكويت عن « أزمة الحضارة العربية » . والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العلمية المحدودة للغاية اصدار أحكام على التراث ابتداء من صفحات فيه أو

---

(٢) اهدى مهدى عامل ، أزمة الحضارة العربية أم ازمة البرجوازية العربية الى شهدى عطية الشافعى . كما اهدى النظرية فى الممارسة السياسية ، بحث فى أسباب الحرب الاهلية فى لبنان الى الرفيق الشهيد نبيل مثى .

وجدير بالذكر ان اسم « مهدى عامل » هو الاسم المستعار لحسن حمدان . وبصرف النظر عن الدوافع الحقيقية لتغيير الاسم أو العادة المتبعة فى لبنان وربما حرص المفكر على ان يكون فنانا ، يريد اسما فنيا اكثر شهرة وحضورا أمام الجمهور فربما تكون الدلالة وكما هـو شائع ومعروف من دلالة الاسماء المستعارة فى تاريخ الفلسفة مثل كير كجارد (يوهانس كليماكوس) ، ماكس شترنر عند الخ هو دلالة الاسم الجديد على فكر صاحبه اكثر من دلالة الاسم القديم . وفى هذه الحالة يكون السؤال : ما العيب فى « حسن حمدان » ؟ ان الحسن لفظ تراثى قديم فى مقابل القبح كما هو الحال عند المعتزلة . وهو يعنى الحسن العقلى اى الحق النظرى والنافع العملى . ولاشك ان النضال من أجل التقدم والثورة على الاوضاع القائمة حسن نظرى وعملى فى آن واحد ، وان التخلف والطائفية والرجعية قبح . وربما يكون « حمدان » لفظا أشعريا يفيد المدح والشكر . ولكن عند المعتزلة ايضا « شكر المنعم » . فالحمد لله الذى جعلنا قوما مناضلين ولم يجعلنا من الخوالف القاعدين .

وما ميزة الاسم الجديد « مهدى عامل » ؟ قد تكون الميزة فى « عامل » ، « وقل اعملوا ، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . بل انه لفظ قرآنى صريح ، ذكر اربع مرات ، « قل يا قوم ، اعملوا على مكانتكم انى عامل » (٦ : ١٣٥ ، ٣٩ : ٣٩) ، « وياقوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » (١١ : ٩٣) ، « انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى » (١٩٥٣) . وهو فى هذه الحالة لا يكون اسما على مسمى نظرا لاولوية المنطلقات النظرية على البرامج العملية عند مهدى عامل . ولفظ « عامل » على اية حال ميزة مثل اللفظ الاصلى « حسن » . أما « مهدى » ففيه نفس العيب الذى فى الاسم الاصلى « حمدان » . انه اسم مفعول من « هدى » ، وبالتالى تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الاشاعرة .

الاسم الاصلى اذن « حسن حمدان » نصفه الاول اعتزالى ، ونصفه الثانى أشعرى . والاسم المستعار « مهدى عامل » ، نصفه الاول أشعرى ، ونصفه الثانى اعتزالى ، وياليت كان اسمه « حسن عامل » فيكون اعتزاليا كاملا . فالاعتزال فى تراثنا القديم مقدمة للثورة فى واقعنا المعاصر . وقد عرفت من زوجته السيدة ايفلين انه شيعى أتاه اسم « مهدى عامل » بحدس فجائى . فعرفت تاريخيا وليس تأمليا لماذا هو مهدى .

مقالات عنه • كما انها لا تكون دراسة علمية وافية خاصة وان الباحث يتبنى المنهج العلمى الرصين • وهو يتعامل مع تراث الموسوعات الضخمة ، تراث « المغنى » للقاضى عبد الجبار • فالنص التراثى المدروس لا يتجاوز أربع صفحات فى كتاب « الاستشراق » وبضع صفحات أخرى من أول « المقدمة »[٣] • نفس الزميل الراحل فى التراث قصير وان كان باعه فى الماركسية طويلا • هل تكفى أربعة صفحات للحكم على أى موضوع ؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها ؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لاشراك القراء فى المعارك الفكرية ولتعويدهم أنه لافكر الا بقراءة[٤] الا أن النص عند مهدى عامل قصير للغاية لا يكفى لتمثيل حضارة واسعة ، مترامية الاطراف ، تضمن آلاف المجلدات • كما أنه مبتسر عن السياق سواء داخل العمل نفسه مثل « مقدمة » ابن خلدون أو « الاستشراق » • وهو أيضا مبتسر عن الحضارة الاسلامية ككل • « فالمقدمة » جزء من كل وهو علم التاريخ • « والاستشراق » جزء من كل وهو تحرر الانا فى نهضتنا الحديثة •

---

(٣) ويعترف مهدى عامل نفسه بذلك بقوله « فى اربع صفحات فقط من كتابه « الاستشراق » الذى لا يزال يستثير اهتماما بالغا ونقاشا واسعا فى العالم العربى وخارجه يتحدث ادوار سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقى وبالشرق الاسيوى فيقول قولا يستوقف . غايتى من هذه الكلمة ان أناقش هذا القول وحده . وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٢ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذى يتألف من ٣٦٦ صفحة » . ماركس فى استشراق ادوار سعيد ، ص ... ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ (« الاستشراق » ، وضعه بالانجليزية أدوار سعيد ، ونقله الى العربية كمال أبو الديب ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٨١) . ويقول أيضا « يهم تربوى اكتب هذا البحث . اردته اختبارا أعنى تمرينا فى قراءة نص تراثى بفكر مادى . والنص لابن خلدون ، مقتطف من المقدمة بعنوان « فى فضل علم التاريخ » ، ومن الصفحات الاولى من الكتاب ، « فى علمية الفكر الخلدونى » ص ٥ ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ .

(٤) هكذا فعل التوسر مع ماركس فى « قراءة رأس المال » وهكذا فعل هيدجر مع الطبائعيين الاوائل ، وهوسرل مع ديكارت فى « تأملات ديكارتية » وهيدجر مع كانط فى « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ، وياسبرز مع نيتشه فى « نيتشة والمسيحية » ، « فلسفة نيتشة » وهيجل مع فشته وشلنج فى « مقارنة بين مذهبى فشتة وشلنج » ... الخ .

ومعظم أعمال مهدى عـــامل هى شروح وتعليقـــات على أعمـــال معاصريه ، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة . كلها تفنيد ، ونقد ، ونقض لأدبيات العصر . نشر معظمها كمقالات فى مجلة « الطريق » وبالتالى فهى كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية[٥] . كان هم مهدى عامل هو الاحكام النظرى ، والمراجعات النظرية ، والتأسيس النظرى . ساعده على ذلك قدرة فائقة على السجال والحجاج والمراجعة . قد يرى البعض فى ذلك ان كان حسن النية المزاج الحاد ، وان كان سىء النية الصعود على اكتاف الآخرين . والحقيقة أن الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية . ولا يأتى هذا الصدق من احالتها الى الواقع (مقياس التطابق) بل باحالتها الى الفكر (مقياس الاتساق مع النظرية الماركسية الصادقة صـــدقا مسبقا) . قد يرى البعض فى ذلك تحصيل حاصل أو دورا منطقيا أو تسلسلا الى مالا نهاية . فما الدليل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هى نفسهما مقياسا للصدق ؟ وتضم الأدبيات أيضا ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب فى الجامعات الفرنسية والتى يزدهر فيها الاحكام النظرى نظرا لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحامل للتجارب المباشرة للواقع العيانى . واذا كانت الاعمال كلهـــا نقاشا وحوارا مع أدبيات العصر لنقدها ونقضها وتقويضها فقد غلب علها طابع الهدم حتى « مقدمات نظرية » التى تهـــدم منطق التماثل لصالح التناقض ، والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة .

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف ايقاعهم فى التناقض ، بعرض النظريات والنظريات المضادة ، والردود على الاعتراضات ، والاعتراضات على الردود ، مع غياب للواقع ذاته الذى يمكن أن يكون عامل اختيار بين النظريات المتعارضة ، ومقياسا للحكم على صدقهـــا

---

(٥) حتى « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكى فى حركة التحـــرر الوطنى » بجزئيه ١ — فى التناقض ، ٢ — نمط الانتاج الكولونيالى أيضا كانت فى البداية مجموعة مقالات فى مجلة « الطريق » منذ عام ١٩٧٣ . ويعترف المؤلف بذلك ، أنظر : فى الدولة الطائفية ، ص ١٢٧ .

أو عدم صدقها . أصبح الاحكام النظرى هو الوسيلة الوحيدة للحكم وكذلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة سلفا . تحول الفكر الى تناطح بين المقولات النظرية المتعارضة دون طرف ثالث نادر على اخراج الحوار من الطريق المسدود ، مع الاكتفاء بالنقيضين ، الموضوع ونقيضه دون مركب بينهما فى جدل كيركجاردى أكثر منه فى جـدلى هيجلى . كل محاور منعكس على ذاته ، يقوم بحوار مع الذات ظانا أنه يحاور الآخر . وكانت النتيجة حصيلة من « المونولوجات » المتقاطعة أو المتوازية وليست المتداخلة المتحاورة[٦] . وتكشف هذه الرغبة العارمة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلق بين الانا والآخر ، بين الماركسية وباقى المداخل النظرية ، بين مهدى عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم « التحريفين » كما تفعل الحركة السلفية المعاصـرة فى تكفين الـكل ان لم يكن سلفيا[٧] .

لذلك تتشخص الافكار وكأن الاشخاص اصحاب مذاهب[٨] . فهناك الفكر « الخلدونى » ، والتأويل « السعيدى » نسبة الى ادوار سعيد) ، والفـكر « الشيحاوى » (نسبة الى ميشال شيحـا منظر الطائفية) . وقد يكون الفكر مستقلا عن شخص قائله . ولا يمثل المفكر فرقة أو مذهبا أو طريقة تعرف باسمه كما كان الحال فى الفرق الكلامية القديمة[٩] . وغابت المراجع والمصادر والهوامش الا فى أقل الحدود أو تذكر فى صلب النص فى معـرض الحـوار وبالتالى غاب التوثيق[١٠] . وقد تم استحداث مجموعة من الالفاظ والمصطلحات على

---

(٦) بل توجد كلمة نقض فى احدى العناوين مثل « مدخل الى نقض الفكر الطائفى ، القضية الفلسطينية فى أيديولوجية البورجوازية اللبنانية » ، دار الفارابى ، بيروت ، ١٩٨٠ .

(٧) يدل على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلا ، « فى الدولة الطائفية » ص ..

(٨) وذلك أسوة بالافلاطونية ، والارسطية ، والتوماوية ، والديكارتية ، والكانطية ، والهيجلية ، والبرجسونية ... الخ .

(٩) وذلك مثل الواصلية ، والهذيلية ، والجاحظية ، والنظامية ، والاشعرية أو الطرق الصوفية مثل الرفاعية ، والشاذلية ، والنقشبندية ... الخ .

(١٠) ويبدو ذلك بصورة خاصة فى « أزمة الحضارة العربية أم ازمة البرجـوازيات العربية ؟ مناقشة ابحاث ندوة الكويت فى موضوع ازمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » ، دار الفاربى ، بيروت ، ١٩٧٤ ، وايضا فى « مدخل فى نقض الفكر الطائفى » ، دار الفارابى ،

طريقة المفكرين المغاربة • وهى كلها ناتجة عن الثقافة الفرنسية المعاصرة حتى اصبحت فى الثقافة العربية المعاصرة أشبه بالادوات السحرية التى تجعل صاحبها قادرا على الكلام ، وماسكا بنواصى الحديث • تقنع الباحث ومستمعيه أنه قادر على قول كل شىء اذ انها تصح فى كل شىء ، وتغلق أسرار كلّ موضوع سواء كانت معربة أو منقولة[١١] •

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدى عامل فى أربعـــة مجموعات على النحو الآتى :

١ ــ العروض النظرية مثلّ :

« مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكى فى حركة التحرر الوطنى » (١ ــ فى التناقض ، ٢ ــ فى نمط الانتاج الكولونيالى) ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٧٢[١٢] •

٢ ــ الطائفية والحرب الأهلية فى لبنان مثل :

(أ) « النظرية فى الممارسة السياسية ، بحث فى أسباب الحرب الأهلية فى لبنان » دار الفارابى ، بيروت ، ١٩٧٩[١٣] •

(ب) « مدخل الى نقص الفكر الطائفى ، القضية الفلسطينية فى أيديولوجية البرجوازية اللبنانية » ، دار الفارابى ، ١٩٨٠ •

(جـ) « فى الدولة الطائفية » دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٦ •

يبدو ذلك خاصة فى « فى الدولة الطائفية » ، دار الفارابى ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(١١) وذلك مثل التمفصلات Les articulation ، الاطر المرجعية Les Systèmes de réfèrence ، الجهاز المفاهيمى L'appareil conceptuel المشكلية Le Problématique ، معيقات بدلا من معوقات ، اكثروى (صفة من اكثر) ، فدركة من Fédération ، تمرحل التاريخ La Periodization de l'histoire ددبانكتيكية بدلا من الجدلية . أو استعمال الكثير من الكليشيهات الشائعة فى جعبة الالفاظ الماركسية Jargon مثل البرجوازية ، نمط الانتاج الكولونيالى ، المادية التاريخية ... الخ . انظر : « مقدمات نظرية » ص ٢٤٤ أ « النظريـــة فى الممارســـة السياسية » ، ص ٣ ، « ماركس فى استشراق أدوار سعيد » ، ص ٣٢ ، « فى الدولة الطائفية » ص ٤٤ ، ص ١٧١ .

(١٢) الطبعة الاولى ١٩٧٢ ، الثانية ١٩٧٨ ، الثالثة ١٩٨٠ ، الرابعة ١٩٨٥ .

(١٣) هذا الكتاب بين المجموعة الاولى اذ انه « النظرية فى الممارسة السياسية » ، والثانية اذ انه « بحث فى أسباب الحرب الاهلية فى لبنان » .

٣ ــ فى التراث ، ويضم :

(أ) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » ، دار الفارابى بيروت ١٩٧٤ .

(ب) « فى علمية الفكر الخلدونى » ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ .

(جـ) « ماركس فى استشراق ادوار سعيد » ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ .

٤ ــ ديوان شعر : فضاء النون ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٤ .

وواضح من هذه المحاور الأربعة ان الزميل الراحل ، مفكر ماركسى (المحور الأول) ، لبنانى المأساة (المحور الثانى) ، فى مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث (المحور الثالث) ، وشاعر فنان (المحور الرابع) . استولت الطائفية على معظم كتاباته (ثلاثة من ثمانية) وهو الواقع الذى لم يكن له الأولوية على النظرية . وأكبرهـا النظرية فى الممارسة السياسية (٦٥٢ ص) . وليس منها كتب فلسفية متخصصة باستثناء « المقدمات النظرية » كأيديولوجية سياسـية أو كاسهامات نظرية فى الماركسية .

٣ ــ هل يجوز الانتقائية فى التراث ؟

يبدو أن المفكر العربى ، درءا لتهمة التغريب والتبعية الفكرية للغرب ، يحاول أن يؤقلم نفسه محليا من أجل أن يكتشف جذور الماركسية فى تراثه الخاص . فسرعان ما يكتشف مرة ابن خلدون ، ومرة أخرى ابن رشد(١٤) . وقد فعل المستشرقون الماركسيون ذلك من قبل ، وتبعهم

---

(١٤) يقول المؤلف : « ولا أخفى على القارىء انى حذوت فى نهجى هذا حذو ابن خلدون فى مقدمته . وكنت فى نهجى سائرا على نهجه . وكنت فيه ماركسيا وما وجدت فى هـذا تناقضا بل تكاملا . ففهمت ان طريق الفكر الماركسى اللينينى هو طريق الوصول الى تملك واقعنا الاجتماعى التاريخى فى تراثه وحاضره » . « فى علمية الفكر الخلدونى » ، ص ٤٨ .

الدارسون العرب[١٥] . وبالتالى تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية ، جزءا لا يتجزأ من التراث القديم ورواسبه فى الفكر القومى[١٦] . ويدل هذا الموقف على عدة أشياء :

(أ) تأكيد الاحساس بالاغتراب الثقافى بالرغم من محاولة التكييف المحلى وذلك عن طريق درء تهمة التغريب بطريقة غير مباشرة .

(ب) ابتسار جزء من التراث القديم خارج الكل . فقد كان ما يسمى بالفكر العلمى المادى التاريخى هو الفكر الطبيعى الانسانى (ابن رشد ، ابن خلدون) الذى يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها فى مقابل الفكر الاشعرى الالهى الذى ينكر السببية دفاعا عن الله ضد اطراد قوانين الطبيعة وحرية الانسان ، وبالتالى الوقوع فى الانتقائية .

(ج) اعطاء شرعية لكل ابتسار آخر . فيخرج التراث مرة روحيا مثاليا بابتسار الاشاعرة ، ومرة صوفيا باطنيا بابراز التصوف ، ومرة اشراقيا بابتسار ابن سينا واخوان الصفا . وفى السياسة ، مرة يخرج الاسلام اشتراكيا ، ومرة رأسماليا . وبالتالى يدخل التراث فى معارك الاختيارات الفكرية والسياسية ، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعى .

(د) غياب مقياس للتحقق النظرى من صدق احداها دون الاخرى . ولا يستعمل أحد المقياس العملى أى القدرة على تحقيق الاهداف الوطنية التى قد لا يكون هناك خلاف عليها .

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلدون من بيئته الخاصة التى كان يؤدى فيها وظيفته من أجل تقريبه الى وظيفة مشابهة فى بيئة أخرى كان يقوم بها ماركس . ويبدو أحيانا هذا الموقف توفيقيا جزئيا ، أخذ

---

(١٥) انظر بحثنا : « جارودى فى مصر » ، « الايديولوجية والدين » ، مناقشة لكتاب ماكسيم رونسون عن « الاسلام والرأسمالية » فى قضايا معاصرة ، الجزء الاول ، فى فكرنا المعاصر ، ص ١٤٧ — ١٦٤ ، ص ١٢٨ — ١٤٦ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(١٦) ويمثل هذا التيار فى فكرنا المعاصر بالاضافة الى مهدى عامل ، حسين مروة ، صادق جلال العظم ، غالب هلسا ، أحمد عباس صالح ، الطيب تيزينى .. الخ .

المتشابهات ، وترك المختلفات ، بناء على اختيار الباحث الفكرى الذى تحدد ابتداء من ثقافات الآخر باحثا عن تكييف لها مع ثقافات الانا . والغريب فى مثل هذا الموقف هو الوقوع فى جدل المركز والاطراف ، فالاطراف تنتسب الى المركز ، ولا ينتسب المركز الى الاطراف . ابن خلدون ماركسى وليس ماركس خلدونيا . واذا كان هناك تشابه فلا يكون الا بين ثقافتين متساويتين تاريخيا ومتبادلتين كنقاط احالة مزدوجة . ولماذا لا يدل ذلك على « العقل فى التاريخ » ، تلك الهيجلية التى يرفضها ماركس[١٧] .

وقد يقوم هذا الانتقاء على تأويل وقراءة عصرية لنصوص قديمة ، فيها من الاسقاط والتخريج أكثر مما فيها من العلم والموضوعية . يعلن مهدى عامل صراحة أنه يفكر ابن خلدون بماركس . واذا كان ابن خلدون علميا ماديا تاريخيا بالفعل فهل هو فى حاجة الى تأويل ماركسى ؟ هل ابن خلدون كذلك حقيقة أم أنه اسقاط بلغة علم النفس أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيطيقا ؟ وفى كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من أسقاطات وتأويلات مضادة . وبالتالى يضيع ابن خلدون التاريخى نفسه اذا ما أمكن العثور عليه .

صحيح ان ابن خلدون انتقل من التاريخ كتتابع زمانى Diachronique أو حوليات الى علم العمران أى بنية التاريخ Synchronique مستعملا التحليل الاجتماعى التاريخ لاكتشاف بنية التاريخ . ولكن ذلك لا يأتى بالضرورة من علم اللسانيات الحديث ولا من الماركسية البنيوية عند التوسر بل هو طبيعى عند أى باحث يحاول اكتشاف البنية بعد رصد التطور . فكلما ازداد التطور وتراكم كما كشف عن بنيته كيفا .

---

(١٧) يقول المؤلف : « لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته . وأن علم التاريخ يجد أساسه وامكان تكونه فى وجود هذه الموضوعية . ففهمت الدرس . ورأيت نفسى بالضرورة سائرا فى خط الفكر الماركسى اللينينى . فالعقل فى التاريخ هو الاساس المادى لعلم التاريخ نفسه » ، مقدمات نظرية ، ص ١٥ .

ان نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادى لهو اسقاط من ماركس عليه وليس نقدا ، قراءة لابن خلدون من منظور ماركس وفى اطاره ، وخارج ظروف ابن خلدون[١٨] . قد يتشابه الطرفان مثل تمثيل ابن خلدون الفكر العلمى فى حضاراته مع المعتزلة وابن رشد فى مقابل الاشعرية والتصوف والفلسفة الاشراقية وتمثيل ماركس للفكر العلمى فى حضارته مع دارون فى مقابل الفكر الطوباوى الأخلاقى الدينى . ومع ذلك، تظل دلالة ابن خلدون ووظيفته فى الحضارة الاسلامية ، ودلالة ماركس ووظيفته فى الحضارة الغربية . والقراءة الماركسية للتراث فى النهاية لا جديد فيها ، ومعرفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين . ابداعها فى القدرة على التكيف مع التراث القديم والانتقاء منه .

والحقيقة ان ابن خلدون ليس ماركسيا بل هو يعبر بلغة علم العمران وعلم التاريخ عن روح الحضارة الاسلامية وطابعها التجريبى المادى كما ظهر فى علم أصول الفقه القائم على البحث عن العلل المادية المؤثرة فى السلوك البشرى . وقد كان ابن خلدون فقيها أصوليا . لخص (المحصل) فى أصول الدين للرازى . ولكن عدم وعينا نحن بعلمية الاصول وماديته ، وعلمنا بعلمية ماركس وماديته جعلنا نكتشف الماركسية فى ابن خلدون . وذلك يدل على اغتراب الفكر العربى المعاصر وكيف أن يده فى التراث الغربى أطول مما هى فى تراثه القديم .

ولقد كان نقد الرواية كمصدر للمعرفة شائعا قبل ابن خلدون من علم الحديث ومن باب الاخبار فى علم أصول الفقه مثل قسمة الخبر الى متواتر يعطى المعرفة اليقينية وآحاد يعطى المعرفة الظنية[١٩] . وان شروط التواتر الأربعة : العدد الكافى من الرواة ، استقلال الرواة ، تجانس انتشار الرواية فى الزمان ، واتفاق الرواية مع الحس ومجرى

---

(١٨) « فى علمية الفكر الخلدونى » ، ص ٢٠٩ .
(١٩) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

العادات لهو تفكير علمى تاريخى فى مصادر المعرفة التاريخية[٢٠] • كما ان مقاييس النقد التاريخى كما يحددها مهدى عامل ليست فقط عند ابن خلدون بل هى شائعة وعامة فى علوم متعددة فى الحضارة الاسلامية مثل علم أصول الفقه ، وعلم مصطلح الحديث ، والعلوم الطبيعية • « فأصول العادة » سماها ابن حزم مجرى العادات وهى احدى مقاييس الصدق فى البرهان واحدى شروط التواتر • « وطبيعة العمران » هى قوانين التاريخ وسنن الكون التى طالما تحدث عنها الحكماء والمتكلمون والمصلحون المحدثون • أما « قياس الغائب على الشاهد » فانه احد المقاييس المنطقية فى البرهان عند الاصوليين عامة وابن رشد خاصة • أما « قواعد السياسة » فانها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تدبير الملك وقوانين الوزارة ونصائح الملوك •

ويبدو أن فهم مهدى عامل للفقه فهم تقليدى صرف دون تحقيق وتدقيق • اذ يوحد بينه وبين الفكر الدينى الكلامى[٢١] • مع أن الفكر الفقهى الأصولى على الضد من الفكر الدينى الاشراقى • الفكر الفقهى ليس تعقيلا للنظر من موقع هذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لعوامله وتقسيمها • وبالتالى يكون فكر ابن خلدون العلمى اقرب الى الفكر الفقهى الأصولى بهذا المعنى من الفكر الدينى الاشراقى • يستعمل مهدى عامل صفة العقل الفقهى كصفة قدحية مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح • فالتراث الأصولى الفقهى أكثر نماذج التراث تقدما من ناحية الاحكام العلمى والتحليل المادى •

---

(٢٠) انظر تحليلاتنا لذلك فى رسالتنا
Les Méthodes d'Exégèse, pp. 122 - 125
المجلس الاعلى للفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٥ ، وايضا فى كتابنا :
Relgious Dialogue and Revolution, pp. 8 - 9
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ •

(٢١) يقول المؤلف : « فالعقل فى هذا الفكر ليس عقلا فقهيا أى تعقيلا للنظر الدينى من موقع هذا النظر نفسه ، انه بالعكس عقل علمى ينظر فى الاجتماع البشرى لذاته وبمقتضى طبعه » ، فى علمية الفكر الخلدونى ص ٤٨ •

ويتحدث مهدى عامل عن « القفزة العلمية للفكر الخلدونى فى حقل الفكر التاريخى » وهو المفهوم السائد والاكثر شيوعا فى فهمه لابن خلدون[٢٣] • ويعنى شيئين : الأول ظهور ابن خلدون ممثلا للفكر العلمى المادى فى الفكر الدينى القديم • والثانى ، وقوع ابن خلدون نفسه ضحية هذه القفزة ببقاء بعض عناصر الفكر الدينى القديم فى ثنايا فكره العلمى المادى • والحقيقة ان فكر ابن خلدون « العلمى » لم يقفز فجأة ، وأن الفكر الاسلامى قبله لم يكن خطابيا دينيا غيبيا • ان فكر ابن خلدون هو تراكم معرفى طويل ابتداء من الفكر الأصولى القديم حتى الفكر العلمى التجريبى ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة فى علم مصطلح الحديث • كما أن ابن خلدون لم يتخل عن المنهج العلمى التاريخى بل لدى كل مفكر وفقيه اسلامى توتر دائم بين النزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع من المعتزلة والطبيعات عند الحكماء وبين الفكر الدينى التقليدى كما مثله الاشاعرة والصوفية والفلاسفة الاشراقيون • وهو الصراع القديم بين الطبيعيات والالهيات فى كل حضارة خرج فكرها العلمى من ثنايا فكرها الدينى • وقد يكون مهدى عامل نفسه قد وقع فى هذه « القفزة » فى تفسير ظهور ابن خلدون تاريخيا متخليا عن مفهوم التراكم التاريخى المعرفى ، وكأنه مال الى مفهوم « القطيعة المعرفية » فى الفكر الفرنسى المعاصر عند باشلار وفوكو أكثر من التزامه بمفهوم التراكم التاريخى فى الماركسية •

ويستعمل الباحث منهج الدفاع والتقريظ سواء لمنطلقه النظرى أو لكل منطلق نظرى آخر مشابه • فهو يدافع عن الفكر العلمى عند ابن خلدون لأنه فكر مادى تاريخى ، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنية التاريخ • ولكنه لا يطور ابن خلدون وكأن ابن خلدون هو نهاية المطاف كما أن ماركس أيضا هو البداية والنهاية • مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمييزه بين البدو والحضر ، ونقد تصوره لقيم

---

(٢٣) ويشمل موضوع « القفزة العلمية » ثلاثة فصول من الكتاب ، الخامس والسادس والسابع ، المصدر السابق ص ٣٢ — ٨٧ •

البداوة والحضارة ، ولمفهوم العصبية ، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر ، ولقانون تطور المجتمعات ، نشأة وسقوطا • وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمى القديم وفكرنا الاجتماعى الحالى لمعرفة لماذا تحول فكرنا من جديد ، من مرحلة العلم الى مرحلة الاشراق والغيب • كان يمكن الاستفادة من ابن خلدون حاليا لفهم المجتمع العربى المعاصر وبيان الى أى حد يمكن تطبيق مفاهيمه وتصوراته قوانينه على تطور المجتمع العربى الحالى •

وتغيب فى رؤية مهدى عامل الحضارة الاسلامية ككل والتمييز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة • فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية • ولا يمكن اصدار حكم عام على الحضارة الاسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتمايزة بل والمتباينة الى أقصى حد التباين • وعندما يقارن مهدى عامل بين الحضارات ، الاسلامية واليونانية مثلا ، فانه يغفل خصوصية كل منها ، وكأنه أمام حضارات متماثلة ، يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمى المادى الذى جسدته الماركسية كنظرية ومذهب • كما يأخذ الحضارة الغربية كأطار مرجعى أوحد تحال اليه كل الحضارات الأخرى ، وكأن الأولى تضع الحقائق والمقاييس ، والثانية تعطى المواد الخام ، وذلك مثل التمييز بين العلم Science والمعرفة Savoire (٢٣) •

٤ ـ الاستشراق : تناقض رئيسى أم تناقض ثانوى ؟

تظهر روح الاستشراق فى ثلاثية مهدى عامل التراثية(٢٤) • وقد ظهرت من قبل فى « علمية الفكر الخلدونى » • اذ يبدو مهدى عامل أحيانا غربى الثقافة ، مسيحى المنطلق فى تصوره للتعارض بين الدين والعلم ، بين الله والانسان ، بين الالهيات والطبيعيات كما وضح ذلك

---

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢٤) للتذكير بها هى : « فى علمية الفكر الخلدونى » ، « ماركس فى استشراق ادوارد سعيد » ، « أزمة الحضارة العربية أم ازمة البرجوازيات العربية » .

فى التراث المغربى • مع أن المسافة بينهما فى التراث القديم ليست بهذا البون الشاسع • ويستعمل الثنائيات المتعارضة فى الفكر الغربى مثل الالهى والانسانى ، التأويل والتفسير والفهم understand والشرح explain • ويرى أن هناك مفهومين للتاريخ : الاول ، ظاهر تجريبى أخلاقى سكونى يقوم على القصص والاخبار ، وهو تاريخ الحوليات ، والثانى باطنى واقعى يحدد العلاقات ، عملية فكرية ، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس[٢٥] • مهدى عامل هنا يهتم بماركس أكثر من اهتمامه بابن خلدون أى بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلى المدروس • أنه يفصل بين العامل الدينى والعامل السياسى ، ويتهم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينهما وهو فصل لا وجود له لا فى الفكر الاسلامى ولا فى التاريخ الاسلامى • انما هو موجود فقط فى أدوات الاستشراق البحثية وفى بيئة الاستشراق الدينية والاجتماعية وظروفه التاريخية[٢٦] • ويعتمد مهدى عامل على المستشرقين حتى أنه ليبدو أحيانا أحد المستشرقين العرب[٢٧] • مع أن الباحث العربى أقدر على الدراسة المباشرة « للمقدمة » والانتهاء الى نتائج أكثر دقة ، واصدار أحكام أكثر اصالة من نتائج المستشرقين وأحكامهم • هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل ، بين الغريب وصاحب الدار ، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهدا عدلا وحكما وبين اللاعب أحد أطراف الصراع • يبدو مهدى عامل وكأنه أحد « الخواجات » فى دراسة التراث[٢٨] • هو واحد من

---

(٢٥) يقول مهدى عامل : « فالمؤرخ هو الذى يبنى موضوع علمه فى عملية فكرية ، يذهب فيها الحدث الى واقع » فى علمية الفكر الخلدونى ، ص ١٥ ، « السبب فى التاريخ ليس الحدث بل هو قانون الحركة الاجتماعية » المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « وبالتالى فان الفصل فى تحليل علمية الفكر الخلدونى بين الحقل الاجتماعى والحقل التاريخى فصل اعتباطى لان التداخل بينهما اساس لفهم علمية هذا الفكر » المصدر السابق ، ص ٤٦ •

(٢٦) « فى الدولة الطائفية » ص ١٢٩ — ١٣١

(٢٧) يشير مهدى عامل فى دراسته عن ابن خلدون الى ايف لاكوست : ابن خلدون ، ترجمة ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون ، ص ٣٥ •

(٢٨) وذلك مثل احمد صادق سعد : فى ضوء النمط الاسيوى للانتاج : تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى : مصر الفرعونية ، الهللينية ، الامبراطورية الاسلامية ، الفاطمية من المغرب الى مصر ، عهد المماليك . دار بن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٩ •

المستشرقين أكثر منه أحد الباحثين الوطنيين القادر على تجاوز ؟ الاستشراق .

ويبدو نفس الموقف فى « ماركس فى استشراق ادوار سعيد » . ان ما يهم مهدى عامل هو ماركس وليس الاستشراق أى أدوات البحث وليس موضوع البحث . وكان السؤال : الى أى حد فهم ادوار سعيد ماركس واستعمله استعمالا صحيحا بصرف النظر عن موقفه من الاستشراق . ضحى مهدى عامل بالموضوع من أجل المنهج ، وبالاستشراق من أجل ماركس . لم يهتم بالكتاب الا بوضع ماركس فيه وكما يتضح ذلك من العنوان . أصبحت الماركسية هى القالب الذى يضع فيه كل شىء . فما اتفق معها كان صحيحا وما خالفها كان خاطئا . أصبحت الماركسية مقياسا لكل شىء : الحضارة الاسلامية ، والنهضة العربية وعلم العمران عند ابن خلدون ، والاستشراق عند ادوار سعيد ، والحرب الأهلية فى لبنان ، والقضية الفلسطينية .. الخ .

دخل مهدى عامل مناقشة نظرية مع ادوار سعيد ليست هى المقصود من كتاب « الاستشراق » ، مناقشة جدلية منهجية تتم فيها التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفته ، وباستعمال أسلوب الحجاج وليس برؤية الواقع ذاته . هل المقصود ايقاع ادوار سعيد فى التناقض ؟ وهل الاتساق هو المقياس الوحيد للصدق ؟ الا يجوز للباحث استعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بل متناقضة من أجل كشف الموضوع ؟ اليست المعرفة هى الوسيلة والموضوع هو الغاية ؟ الا تتعدد الوسائل للوصول الى نفس الغاية ؟ ولماذا لاندرأ عن بعضنا البعض مرض « الطفولة اليسارية » والمزايدة ، والزام كل منا بحرفية مذهبه ، هو الوحيد الناجى ، والاخرون هلكى ، هو وحده فى الجنة ، والاخرون فى النار ؟

والغريب أن يهاجم مهدى عامل ادوار سعيد فى كتابه « الاستشراق » كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكل الدوائر الاستعمارية الغربية بعد أن كشف ادوار سعيد طرق الهيمنة الغربية

من خلال البحث العلمى ، وبدعوى الموضوعية والحياد ، على بلاد الشرق ، شعوبا ، وثروات ، وثقافات ، وأن الاستشراق من هذه الناحية ماهو الا أحد اشكال سيطرة الغرب على الشرق . وبالتالى فان نقد الاستشراق ما هو الا أحد أشكال تحرر الأنا من سيطرة الآخر ، وتحرر الشرق من الغرب . فما العيب فى هذه الاطروحة العلمية والايديولوجية التى يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب ؟ وما العيب فى ثنائية الشرق والغرب ، تلك التى تعبر عن تقابل تاريخى وحضارى وسياسى ؟ الم ينشأ الاستشراق ابان صحوة الغرب وغفوة الشرق ؟ ألا يعنى الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب ؟ واذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس وكان الدارس هو الذات ، والمدروس هو الموضوع فان تحول جدل الذات والموضوع وتبادل الادوار لهو أحد اشكال الصراع والتحرر ، أن يتحول الموضوع المدروس بالامس الى ذات دارس اليوم (وهو الانا) ، وان يتحول الذات الدارس بالامس الى موضوع مدروس اليوم (وهو الآخر) . ان « الاستشراق » لادوار سعيد هو أحدى بدايات « علم الاستغراب » الذى يتم فيه تحول هذا الجدل القديم ، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق ، ورد الغرب الى حدوده الطبيعية ، وتحويله الى موضوع دراسة بعد ان كان ذاتا دارسا[٢٩] . فهل ثنائية الشرق والغرب ، وجدل الانا والآخر بعد هذا كله يعد وهما ؟ [٣٠] .

ولماذا لا يتضامن مهدى عامل مع ادوار سعيد على كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية ؟ ولماذا لا تتعدد الأطر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف ؟ ان هجوم مهدى عامل على ادوار سعيد بسبب كارل ماركس ليضعه فى خندق خصومه مع أن الغرب هو العدو المشترك

---

(٢٩) انظر نقدنا للاستشراق فى رسالتنا

Les Méthodes d Exégése pp. CXL - CLXII

وايضا فى « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ص ٧٥ — ١٠٨ المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ وايضا دراستنا The new Social Sciece او الترجمة العربية لها (ترجمة د. علا مصطفى انرر) « العلم الاجتماعى الجديد » .

(٣٠) ماركس فى استشراق أدوار سعيد ، ص ٦١ .

لهما وكأن الطرفان يلتقيان ! وكيف لا يفكر مهدى عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك ؟ وكيف لايفرق بين التناقض الثانوى ، وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهدى عامل وادوار سعيد ، وبين التناقض الرئيسى ، وهو بين مهدى عامل وادوار سعيد من ناحية والهيمنة الثقافية الغربية فى صورة الاستشراق من ناحية أخرى ؟ لما كان مهدى عامل وادوار سعيد فى خندق واحد فى مواجهة الغرب الاستعمارى فالأولى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحـدة ضد العدو المشترك . ان هجوم مهدى عامل على ادوار سـعيد ليدل على أولوية المذهب على الموقف ، والتضحية بالواقع فى سبيل النظرية ، وهى الطائفية المعكوسـة . فكل فكر مذهبى مغلق هو فكر طائفى . أن من أصول الماركسية الوحدة الوطنية ، والجبهة الوطنية المتحدة التى يكون فيها الماركسيون عصبها ومركزها . هكذا تم تحرير الصين ، وفيتنام ، وكوبا . قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءا من حلف وطنى عام كما هو الحال فى العراق وسوريا واثناء حـرب التحرير الوطنى فى الجزائر . ونفس الشىء يحدث فى الفكر . فالماركسية احدى نظريات الثورة ، وليست النظرية الثورية الوحيـدة . وهى احـدى المناهج العلمية للتحليل وليست المنهج العلمى الوحيد .

٥ ــ هل الفـكر العربى أو الحضـارة العربيـة وهم من صنع البرجوازية ؟

ويقدم مهدى عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى فى تساؤل واضح أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ [٣١] . فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مادتها بل من نوع المعرفة أى بمراجعة أدوات بحثهـا مما يعنى من جديد التضحية بالموضوع من أجل المنهج ، وبالغاية من أجل الوسيلة . ويرى مهدى عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق مع

---

(٣١) « ازمة الحضارة العربية أم ازمة البرجوازيا العربية ؟ » مناقشة ابحاث ندوة الكويت فى موضوع ازمة التطور الحضارى فى الوطن العربى ، ص ٦ دار الفارابى ، بيروت ١٩٧٤ .

أننا فى هذا الهم منذ أربعة أجيال خلت ، منذ فجر النهضة العربية ، منذ محاولات الرواد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأفغانى والحركة الاصلاحية أو شبلى شميل والحركة العلمية أو الطهطاوى وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية . هل كل ذلك أحكام مسبقة ؟ هل الندوة تضليل وايهام ؟ ولصالح من ؟ هل يسهل أتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولائهم وانتماءاتهم ؟ الا يعانى من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات ؟ هل تعنى الندوة أن العرب قبل الحضارة وأنهم فى سبيل الحضارة ، وبالتالى هناك فترتان تاريخيتان ، ما قبل الحضارة وما بعدها ؟ اليس الاشكال هو السؤال الذى طرحناه من قبل ومازلنا نطرحه ، وستطرحه الأجيال القادمة وهو : لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ألا يعبر هذان الدوران التاريخيان عن رؤية مانوية ، ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف ؟[٣٢] .

ويرفض مهدى عامل ما يسمى بالفكر العربى مع أنه مصطلح شائع يشير الى نتائج الفكر فى وطننا العربى[٣٣] . صحيح أن كثيرا من الباحثين يستبدلون به الفكر الاسلامى . فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح ولكن مهدى عامل يرفض الأول ، ولا يستبدل به الثانى وكأن الفكر واحد لا وطن ولا مقر ، وكأن هناك فكرا عالميا واحدا هو بطبيعة الحال الفكر العلمى كما جسدته الماركسية . كما يرفض الحديث عن العقل العربى و « الانسان العربى » باعتبار أن « العقل العربى » مفهوم أفرزته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها[٣٤] . وقد يكون الرفض صحيحا للعقل العربى لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له . اما التراث أو الحضارة أو الانتاج فله وطن وأرض ومنبع ومستقر . « العقل العربى » أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التى مايزت بين الشعوب بناء على تكوين عقلياتها . فهناك

---

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣٣) المصدر السابق ص٥

(٣٤) المصدر السابق ص ١٣٩ — ١٤٥

العقل الالمانى ، والعقل الفرنسى .. الخ . وهو خلاف بين الاخوة الاعداء . وهناك العقل السامى والعقل الآرى ، والعقل الشرقى والعقل الغربى ، والعقل المتحضر والعقل البدائى ، وهو خلاف بين الاعداء . اما الانسان العربى بلحمه وعظمه ، وفقره وتخلفه ، وخوفه وضياعه فهو موجود بالفعل ، وليس له طابع الشمول والعموم الذى للفكر . وفى ضوء المنطق العلمى يوحد مهدى عامل بين الفكر العربى وحركة التحرر العربى . فالفكر حركة ، والعقل ثورة . وبالتالى يمكن معرفة الفكر العربى عن طريق تحديد الشروط التاريخية لحركة التحرر العربى . فحركة التحرر الوطنى هى الحقل التاريخى لحركة الفكر العربى ، ومشكلة الفكر العربى هى مشكلة تحرره الوطنى . ويتم اصلاح الفكر العربى بالانتقال من موقع السيطرة الى موقع التبعية كما هو الحال فى البرجوازية العربية[٣٥] . وعلى هذا النحو ، يوحد مهدى عامل بين الفكر التاريخى والتاريخ ، بين الماهية المستقلة وحركة الواقع فى علم واحد . ولا يفرق بين البرجوازية الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة ، الاولى فى عصر الثورة والثانية فى عصر الثورة المضادة[٣٦] . صحيح أن الازمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمتنا نحن . فالأزمة ليست فى الموضوع بل فى الذات لان الموضوع ليس موضوعا تاريخيا صرفا بل هو تراكم تاريخى ، موروث قديم ما زال حيا فى قلوب الناس ، يفعل فيها ، يمدها بتصوراتها للعالم ، ويعطيها موجهات السلوك[٣٧] . وهذا ينفى دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها ومكوناتها ، وكشف البنية الاجتماعية التى افرزتها . وهل يكفى المطالبة بالحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البنيات فى اختيارنا للماضى ، ولتفضيلنا أحد مكوناته ؟

---

(٣٥) المصدر السابق ص ١٥٥ — ٢٠٦

(٣٦) وقد حدث ذلك فى تاريخ الثورة العربية فى انتقالها من حلم الستينات الذى تم اجهاضه فى السبعينات .

(٣٧) المصدر السابق ، الفصل الاول : فى نقض موضوع الندوة ، ليست الازمة أزمة الحضارة العربية ، ص ١١ — ٢٣ .

ومع ذلك ، يراجع مهدى عامل أعمال ندوة الكويت فى أربعة محاور رئيسية : أولا تحديد الصلة بين الماضى والحاضر وهل هى علاقة انقطاع أم استمرار ؟ ثانيا : قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكرى أم سياسى ؟ ثالثا : مفاهيم الحداثة والنهضة والى أى حد تعبر عن وهم أو عن واقع ؟ رابعا : مفهوم التراث وهل هو أداة للبرجوازية لتدافع عن نفسها ومن صنع الطبقة أم أنه يمكن أيضا أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة ؟ ويكون السؤال فى النهاية فى صورة اجابة قاطعة لا مراجعة فيها . ان كل هذه المحاور الاربعة انما هى وهم من صنع البرجوازية المفلسة العاجزة عن قيادة حركة التحرر الوطنى ! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الاربعة مع بعضها ومع الحكم النهائى الا أنه يمكن عرضها والتمييز بينها .

(أ) الماضى والحاضر ، انقطاع أم استمرار ؟ ويطرح مهدى عامل هذه القضية فى نقص التخلف التاريخى باصدار حكم قاطع على النحو الآتى : ليس الماضى فى بقائه فى الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضى فيه[٣٨] . والحقيقة أنها ليست قضية أولوية وسبق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضى والحاضر . فالماضى مخزون نفسى عند الجماهير وبالتالى فهو حاضر . والحاضر ما هو الا تراكم للماضى فى احدى مكوناته الثقافية الحية والتى مازالت أحد عناصر البقاء فى التكوينات الاجتماعية الحالية . انما ينشأ الخلط بافتراض القطيعة النهائية وفى افتراض التواصل الكامل . فاذا كان افتراض الانقطاع عن الماضى هو الصحيح فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية الى فكر محلى له جذوره فى التراث القديم ؟ ولماذا حاول المصلحون المحدثون نقد الموروث الثقافى القديم ، تأييد السلطان بالله ، والقضاء والقدر ، والطرق الصوفية ، والفقه الافتراضى ان كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة ؟ وكيف تتم المناداة بالقطيعة

---

(٣٨) والهجوم هنا على د. شاكر مصطفى ، المصدر السابق ، الفصل الثالث ، ص ٤٥ — ٦٥ .

وبالتاريخانية فى نفس الوقت وهما نقيضان ؟ ان الانقطاع عن الماضى مفهوم غير ماركسى . فما الحاضر الا تراكم للماضى . ولا توجد قفزات فى التاريخ . انما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة . وهو منهج لا تاريخانى وبالتالى لا ماركسى بالرغم من محاولات التوسر صياغة ماركسية بنيوية . وقبل أن يكتب ماركس « رأس المال » فانه نقد « الايديولوجية الالمانية » ، وتحول عن الهيجليين الشبان ، وانتقل من « كارل » الى « ماركس » . لا يوجد تناقض فعلى بين تفسير الحاضر بالماضى أو تفسير الماضى بالحاضر من منظور التواصل والتاريخانية .

واذا كان الحاضر ما هو الا تراكم للماضى فكيف يفسر الحاضر نفسه بنفسه ؟[٣٩] هناك علاقة جدلية بين الماضى والحاضر والا وقعنا فى منطق البيضة والدجاجة أيهما أسبق ؟ واذا كان لابد من الاختيار ، ومن منظور ماركسى جديد ، وتعبيرا عن الواقع المعاش فان الحاضر ما هو الا تراكم للماضى كموروث ثقافى ومكون رئيسى لثقافة الجماهير فى غياب الايديولوجية السياسية[٤٠] .وان أحد الاسباب الرئيسية للمجتمعات الطبقية هو الموروث الثقافى وراء تصوراتها للعالم مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ونظرية الفيض فى الالهيات ، وانعكاساتها فى الانسانيات ، فى الاخلاقيات وفى الاجتماعيات . وان الاشعرية كأيديولوجية للسلطة هى التى تمد الحاكم بشرعيته . كما أن التصوف ، وهى ايديولوجية الاستسلام ، هى التى تحث المحكومين على الطاعة[٤١] . يمكن تفسير الحاضر بالماضى تاريخيا كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنيويا باكتشاف الماضى كأحد مكوناته .

صحيح أنه فى الماركسية التقليدية كل ظاهرة هى نتاج تاريخها . لذلك عرف المنهج بأنه مادى تاريخى . ولكن أن تتحول التاريخانية الى

---

(٣٩) انظر كتابنا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ، ص ٩٦ — ١٧٠ .

(٤٠) أنظر بحثنا « الايديولوجية والدين » مناقشة كتاب ماكسيم رودنسون عن « الاسلام والرأسمالية » ، قضايا معاصرة جـ ١ ص ١٢٨ — ١٤٦ ، وأيضا « الدين والرأسمالية » ، حوار مع ماكس فيبر ، جـ ٢ ص ٢٧١ — ٢٩٤ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٠٧٦ — ١٩٧٧ .

(٤١) تلك محاولة عبد الله العروى فى كتابه « العرب والفكر التاريخى » ، دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ .

لفظ سحرى يفك أسرار الكون أو يتحول فى أيدى الباحث الى معول يهدم به كل شىء ويقضى به على المعانى المستقلة شىء آخر . قد تبقى التاريخانية ولكن تتحول الى مرحلة تاريخية خاصة يمر بها المجتمع ، وتتكيف الماركسية طبقا لها لتصبح ماركسية تاريخية(٤٢) . وفى هذه الحالة ، تعنى التاريخانية مجرد المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق . وفى نفس الوقت الذى يتم فيه الدفاع عن سيرورة المعرفة يتم أيضا الدفاع عن بنية العقل من أجل اكتشاف الماضى فيه . فاذا كان المنهج التاريخى قادرا على تتبع نشأة الظواهر وتطورها فان المنهج البنيوى قادر أيضا على اكتشاف بنية الفكر وبناء العقل . فلماذا احادية الطرف ، أما تاريخانية واما لا شىء ، وهو جدل الكل أو لا شىء ؟ وفيم كان جهد التوسر من أجل صياغة ماركسية بنيوية ؟

ويرفض مهدى عامل الاستمرارية التاريخية وما يتعلق بها من خصوصية المجتمع القومى حتى ولو كانت فى صيغة ماركسية وطنية ، اذ يتحدد النقض بتكرار المنقوض (٤٣) . ويرفض ديمومة عودة الذات فى اختلاف مظاهر الثابت . الثابت الاسلام والمتحرك هو الجيش . الثابت هو المجتمع القومى والمتحرك هو الماركسية الوطنية ، الثابت هو الاستاذ (جاك بيرك) ، والمتحرك هو التلميذ (أنور عبد الملك) . وهو التصور الذى قامت على أساسه الابنية القومية فى مصر وايطاليا وفرنسا وألمانيا وانجلترا . يضع الدولة فوق الطبقات ، ويجعل الجيش أداة تثبيت(٤٤) . وهنا يبدو مهدى عامل اقرب الى مفهوم الانقطاع منه الى مفهوم التواصل وبالتالى يضحى بالتكوين التاريخى فى سبيل البنية السياسية .

---

(٤٢) هذا هو نقد مهدى عامل لانور عبد الملك ، « ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية » ، الفصل السابع ، النقض فى تكرار المنقوض ، ص ٢٠٩ — ٢٢٣ خاصة ص ٢٠٩ — ٢٢٠ .

(٤٣) يرى مهدى عامل ان د. انور عبد الملك قد تحول عن آرائه الاولى فى « مصر ، مجتمع عسكرى » والذى اعتمد فيه على حصيلة ابحاث زملائه : ابراهيم عامر ، شهدى عطية الشافعى ، فوزى جرجس ، صبحى وحيده فى نقد دور الجيش وربطه ببنية علاقات الانتاج الاستبدادية السابقة على الرأسمالية كما قال ماركس فى نمط الانتاج الاسيوى .

(٤٤) المصدر السابق ص ٢٥ — ٥٧ .

(ب) التخلف والتقدم • ويرى مهدى عامل أن مفهومى التخلف والتقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة فى علاقاتها مع بنية الانتاج[٤٥] • وينقد مفاهم التخلف العلمى ومنطق الوضعية ، والتخلف السياسى ، والتخلف الفكرى الذى يقف عنده طويلا • ويحاول مهدى عامل تلخيص النوع الاول من التخلف فى شكل قياس يسميه « القياس والنموذج » • فاذا كان التخلف عن باقى الحضارات واذا كان التقدم فى أوربا أمريكا فيكون التقدم هو فى اتباع النموذج الغربى • ويرى مهدى عامل ان المنطق الوضعى على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر التخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقى كما يرى انجلز • ويرفض نقد الطيب تيزينى لزكى نجيب محمود بأنه وقع أسير الهيجلية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الاجنحة المختلفة للفرقة الواحدة • وينقد مهدى عامل العقـل الوضـعى بأن العقلانية التى يدعـو اليهـا انما هى الرأسـمالية والفردية باسم الانسانية • فالمنطق الوضعى هو تضليل ايديولوجى برجوازى ، مجرد مظهر عقلانى متحضر كبديل عن الثورة وكأن ماركوز لم يربط بين العقل والثورة ، وكأن الدعوة الى العقل والعلم فى نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدما ولا ثورة • أما تقليد الغرب فهـو تغريب وجعل الغرب هـو الاطار المرجعى الوحيد لكل تقدم ونهضة ، هو المركز وغيره الاطراف • وفى ذلك يتساوى المنطق الوضعى والمنهج الجدلى[٤٦] • والسؤال الان : **لماذا يكون اشكال التخلف والتقدم هو منطق الوضـعية فى خـدمة البرجوازية ؟ هل نقع جميعا منذ فجر النهضة العربية بقياداتها الثلاث :** الاصلاحى عند الافغانى ، والعلمى عند شبلى شميل ، والليبرالى عند الطهطاوى فى هذا المنطق ولخدمة هذه الطبقة ؟ وماذا عن الماركسيين الاوائل والاواخر الذين كان يحكمهم أيضا منطق وضعى وكانوا فى خدمة البرجوازية ؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار ؟ وهل تحدثت الوضعية وحدها عن اشكال التخلف والتقدم ؟

---

(٤٥) هذا هو نقد د. زكى نجيب محمود ، المصدر السابق ص ٢١ — ٣٩ •

(٤٦) هذا نقد لخاشع المعاضيدى وعمار بوحوش ، المصدر السابق ص ٢٢٠ — ٢٢٣ •

أما التخلف السياسى فيراه مهدى عامل فى كل محاولة لابقاء المجتمعات الطبقية الحالية مع التقليل من حدة الصراع الطبقى فيها اما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل[٤٧] ، وهى بعض المفاهيم الناصرية وان لم يشر مهدى عامل الى ذلك صراحة . فالتخلف السياسى على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعى السابق فى منطق البرجوازية الصغيرة . وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التى سرعان ما تحولت الى البنية الاجتماعية والاقتصادية للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحول الثورة الى ثورة مضادة . التخلف السياسى على هذا النحو هو سقوط للفكر فى بؤس التبرير الايديولوجى لسيطرة البرجوازية الكولونيالية ! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات ، وليس الصراع الطبقى ، هو المحرك الاساسى للنهضة ؟ ان التخلف السياسى بهذا المعنى انما يقوم على منطق التماثل فى حين يقوم الصراع الطبقى على منطق الاختلاف .

ويتوقف مهدى عامل كثيرا لنقض مفهوم التخلف الفكرى[٤٨] . فالفكر ليس جوهرا . والمنطق الغيبى وحده هو الذى يتوهم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه . ليست علاقة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الانتاج . لابد اذن أولا من تحديد بنية علاقات الانتاج ! يعتمد التخلف الفكرى أيضا على فكرة النموذج ، فلديه نماذج للتخلف ونماذج للتقدم ، والنموذج جوهر غيبى لا وجود له . كما يقوم التخلف الفكرى على منطق الهوية والتماثل وليس على منطق الخلاف والتناقض . يقوم منطق التماثل على أن الماضى هو الحاضر فى منطق الفكر الغيبى ، وأن الفكر العربى له نموذج هو الغزالى ، وأن الفكر السائد فى الماضى هو السائد فى الحاضر ، وأن البنية

---

(٤٧) هذا نقد أدرنيس وشاكر مصطفى وقسطنطين زريق وفؤاد زكريا فى اطول فصلين ، ص ٦٧ — ١١٦ ، ص ١١٧ ١٥٢ .

(٤٨) انظر « من الدعاة الى السلاطين الى الدفاع عن الشعوب » فى « من العقيدة الى الثورة » ، المجلد الاول . المقدمات النظرية ، ص ٧ — ٥١ ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ .

الايديولوجية السائدة فى الماضى هى السائدة فى الحاضر ، وأن علاقات الانتاج الموروثة هى القائمة فى الحاضر[٤٩] . كما يظن منطق التخلف الفكرى أن نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقى ضد الايديولوجية البرجوازية المسيطرة ، وهى الايديولوجية الكولونيالية ، ايديولوجية الطبقات المسيطرة . وعلى هذا النحو يرفض مهدى عامل أن يكون هناك شىء يسمى التخلف الفكرى المستقل عن البنية الاجتماعيـة والتركيب الطبقى للمجتمع مع أن الموروث الثقافى ، كما هو الحال فى « آراء أهـل المدينة الفاضلة » ونظرية الفيض ، هو أحد العوامل المؤسسة للبنيـة الاجتماعية الطبقية الحالية . يقع مهدى عامل فى خطأ الرد أو ارجاع الشىء الى ما هـو أقل منه Reductionism أو الخلط بين المسـتويات أو أحادية الطرف ، وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيرا آليا . هذه كلها مشكلة أصولية فقهية ، علاقة الفكر بالواقع ، الاصل بالفرع ، النص بالفعل . ونظرا « لأسباب النزول » و « الناسـخ والمنسوخ » فان الاولوية للواقع على الفكر ، ولكن الاصل أيضا أصول وقواعد ثابتة ، انماط مثالية للسلوك البشرى ، تراكم التجارب البشرية فى رصيد ضخم متواتر . أما نقد الدين فهو المقدمة لنقد المثالية اذ أن المثاليـة تعقيـل للـدين لمزيـد من التنظـير والرشـيد . ولا يمكن الانتقال الى نقـد المجتمع الا بعـد نقـد الدين ونقـد المثاليـة أى التطهر فى « قناة النار » . اما اعتبار البرجـوازية الكولونياليـة الوحيدة المسئولة عن كل مآسينا فانها تكون كبش الفـداء ، المشجب الذى نعلق عليه كل الاخطاء ، سبب واحد مثل الله عنـد المتدينين ، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية الى عمومية ، ومن محلية بدعوى العالمية .

ويستمر مهدى عامل فى نقض مظاهر التخلف الفكرى فى جوانبه السياسية والاجتماعية . فيرفض الوراثة فى علاقات الانتاج . فعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ليست موروثة وليست هى العلاقات

---

(٤٩) « ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية » ، ص ٥٨ .

السائدة • وينقض مفهوم السيادة فى منطلق الفكر الغيبى أى السيادة باعتبارها الجوهر فى ذاته • كما يرفض الانطلاق على الذات ، وجعل الذات جوهرا مستقلا له بنيته الخاصة • وأخيرا يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهمى من منطق البرجوازية المسيطرة • والحقيقة أن الابنية الاقتصادية الموروثة قائمة فى الحاضر ليس لانها موروثة فقط بل لان لها ركيزتها الاجتماعية التى تسمح ببقائها • كما أن مفهوم السيادة فى البنيات التراثية مرتبط بمركز الكون ، بالله وبالسلطان(٥٠) ويبدو أن مهدى عامل لا يريد ادخال أى تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز الذى يعيد الثورة الى العقل ، ويحيل ماركس الى هيجل من جديد • كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعا اجتماعيا بصرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية •

ويستر مهدى عامل فى رفض أى مفهوم للتخلف الفكرى يقوم على اقامة علاقة بين القديم والجديد مع أن ليس كل جديد قديما وليس كل قديم جديدا • كما يرفض العلاقة الخطية بين الماضى والحاضر مع أنها علاقة تبادلية ، تأثير الماضى فى الحاضر ، وقراءة الحاضر نفسه فى الماضى • وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثالى الذى يسانده والذى يساعد على تغييب الاسباب المادية وراء التخلف ، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر • فالمنطق المثالى لا تاريخانى • ويكشف تناقضات المنطق المثالى المزدوج الذى تصير فيه النظرة اللاتاريخية الى الماضى نظرة تاريخية ، والنظرة التاريخية الى التراث نظرة لا تاريخية • كما يحاول أن يفسر الاحساس بالاغتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق للذى ينتمى بجسمه الى وطنه وبعقله الى أوطان أخرى • وان الاعلان عن الغربة عن العصر لهو جزء من آلية التضليل فى الفهم الهيجلى لحركة التاريخ بعيدا عن طرق الانتاج المادى وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية • والحقيقة أن تحليل

---

(٥٠) هذا هو نقد انور عبد الملك ايضا ، المصدر السابق ، ص ٢٦٢ — ١٨٦ .

الاغتراب فى أعمال هيجل الشاب ، ونقد الاغتراب الدينى عند فيورباخ انما كان التمهيد الضرورى لنقد المجتمع عند ماركس الشاب ، ونقد الاقتصاد السياسى عند ماركس المتأخر • وينتهى مهدى عامل باصدار الحكم النهائى علنا « ان تكون علاقات الانتاج الرأسمالية فى العالم العربى وتكون برجوازياته قد تم فى ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفضل التغلغل الامبريالى »[٥١] مفتاحا سحريا يحل كل شىء •

(جـ) **الحداثة والنهضة** : وينقد مهدى عامل مفهومى الحداثة والنهضة على أساس انهما أيضا من صنع البرجوازية حتى ولو كانت مغلفة بالماركسية الوطنية لان الماركسية الوطنية هى نقيض الماركسية الأممية ، كما أن الماركسية الخصوصية هى نقيض الماركسية العلمية[٥٢]• والمفهومان مرتبطان ببعضهما البعض • فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة بلا حداثة • ولكن النهضة أكثر تعبيرا عن المضمون نظرا لرومانسياتها • ومن منا لا يود النهوض ؟ وينقض مهدى عامل مفهوم النهضة بأنه الشكل الكولونيالى المميز لسيطرة الايديولوجية البرجوازية • هو اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعوى فكر عربى جديد ! ولا سبيل الى المقارنة عند مهدى عامل بين هذه النهضة والنهضة الاوربية التى قامت أساسا على القطيعة المعرفية • انما قامت النهضة لدينا من أجل التمثل بالبرجوازية الامبريالية على أساس العجز عن التماثل معها • أما مشكلة الحداثة فانها تعبير عن جدل السيد والعبد • فبالآخر يتم تحديث الذات ، وبالسيد ينهض العبد • فاذا ما يئست البرجوازية من تجدد فشل نهضتها اكتفت بالحداثة • وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية الى الاشتراكية (عبد الله النديم) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية (فرح أنطون ، نقولا حداد) •

(د) **التراث** : يرى مهدى عامل أن هذه المشكلة فكرية خالصة •

---

(٥١) هذا رد على د. يمنى العيد فى بحثها عن « التراث والاصالة والمعاصرة » ، المصدر السابق ، ص ١٨٧ — ١٩١ •

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٢١ — ٢٢ •

وقد كانت معروضة قبل النهضة فى مرحلة التغلغل الامبريالى[٥٣] . فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر . ولا حل له الا بوضع الشروط التاريخية لطرح المشكلة وهى العلاقات الجديدة للانتاج فى ظل البرجوازية الجديدة الناهضة والتى استعملته كأداة لها كما حدث فى مصر فى ثورة ١٩١٩ . ومع ذلك يمكن دراسة التراث دراسة علمية من حيث أدوات معرفته ومن حيث وجوده كأداة فى أيدى البرجوازية الكولونيالية . التراث من صنع الطبقة ، ويعبر عن موقف طبقى . والحقيقة أن التراث القديم انما نشأ فى مرحلة الانتصار عندما كانت الأمة قائمة وارادت أن تواكب فتوحاتها بالعلوم المساندة خاصة صناعة السلاح وعلم الطب كمستلزمات للجيوش . كما أنه ليس وليد الفكر المعاصر ، فالذات لا تخلق موضوعها الا وهما . وله بنيته الخاصة فى علومه بصرف النظر عن علاقات الانتاج . قد يكون أداة قمع كما هو الحال فى الانظمة الرجعية ، وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال فى ثوراتنا المعاصرة فى الجزائر والسودان وليبيا والمغرب . قد يكون الدين « أفيون الشعب » ، وقد يكون « صرخة المضطهدين » . صنعته طبقات عدة وليس طبقة واحدة . فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة . يوجد تراث الاشاعرة ، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعة . لدينا تراث طاعة أولى الأمر ، ولدينا ثورة القرامطة والزنج . قراءته هى أدوات معرفته — وتوظيفه هى طريقة تحقيقه .

وفى نهاية هذا المحور يعلن مهدى عامل ان كل هذه المشكلات : تراكم الماضى فى الحاضر ، التخلف والتقدم ، الحداثة والنهضة ، التراث .. الخ . انما هى أدوات البرجوازية المدانة المفلسفة ، عملية خائنة كما تصفها الماركسية . الا يحتاج ذلك كله الى مراجعة من داخل الفكر الماركسى وخارجه ؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا النحو مفهوم عام وشامل ينطبق على كل المجتمعات أم أنه مفهوم خاص ينبطق على تحليلات ماركس لاوضاع الطبقة المتوسطة ،

---

(٥٣) المصدر السابق ، ص ٢٧ — ٤٢ .

سكان المدن فى ألمانيا الصناعية فى القرن الماضى ؟ هل الطبقة المتوسطة فى المجتمعات النامية تشارك فى هذه الاوصاف ، وتؤدى هذه الوظائف ، وتستعمل هذه الادوات ؟ هل هى خائنة ، عميلة ، انتهازية ، أنانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتى يناط بها عملية التحديث « عبد الله العروى » أيضا باسم الماركسية العربية أو الماركسية التاريخية أو الماركسية الليبرالية أو ماركسيات القرن العشرين ؟ الا يمكن تكييف الماركسية طبقا لظروف كل عصر وتكوين كل مجتمع ؟ واذا كنا جميعا برجوازيين ، مهدى عامل ، ادوار سعيد ، عبد الله العروى ، الطيب تيزينى ، حسين مروة .. الخ . فما العمل ؟ هل أزمة البرجوازيات العربية هى سيطرة قياداتها على حركة التحرر الوطنى ؟ وأين لنا بقيادات الطبقة العاملة ؟[٥٤] أين قيادات الفلاحين والعمال ؟ هل البرجوازية وضعية أم مثالية ؟[٥٥] ان الوضعية كما وصفها أوجست كومت حسية تجريبية وبالتالى تمثل موقعا متقدما فى تاريخ العلم على المرحلتين السابقتين ، الدينية والميتافيزيقية ، قرأها ماركوز رجعية سلفية محافظة ، تدافع عن الوضع القائم ، وتعتمد على الدين والتراث[٥٦] .

وهكذا بعد مراجعة مهدى عامل لندوة الكويت عن « أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » ينتهى الى ثنائية حادة بين البرجوازية والماركسية ، بين الباطل والحق ، بين الخطأ والصواب ، بين الفرق الهالكة والفرق الناجية ، بين من هم فى النار ومن هم فى الجنة . وهى ثنائيات مانوية تقليدية روجتها المثالية والرجعية بما فيها البرجوازية . وبالتالى لا يسلم مهدى عامل من نقده للخصوم . ويعيب على الندوة دعوة كل التيارات باستثناء التيار العلمى والذى لم يمثله الا مفكران تقاتلان ثم تخاصمان باسم الماركسية[٥٧] . هل كل المفكرين الذين

---

(٥٤) انظر بحثنا : هربرت ماركوز : العقل والثورة ، قضايا معاصرة ، ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ، ص ٤٦٦ — ٥٠٢ .

(٥٥) هما انور عبد الملك ومحمود امين العالم .

(٥٦) المصدر السابق ص ١١٥ .

(٥٧) المصدر السابق ص ١٦١ .

شاركوا فى الندوة برجوازيون واهمون غير علميين ، فالماركسية هى العلم الوحيد ؟ هل الجميع فى مواجهة فرد أو الفرد فى مواجهة الجميع دون كيشوتية ؟ وينتهى مهدى عامل كالعادة ، شأنه فى ذلك شأن كثير من المفكرين العرب الماركسيين باعلان رسمى مثل : « فعلى الفكر كى يصير ثوريا أن يقفز الى هذا العلم بالذات . وعلى الفكر الثورى فيه آن ينطلق فى ممارساته من هــذا العلم أى من الماركسية اللينينية »[٥٨] . ويعلن أيضا « معنى هذا أن درب تحرر الفكر العربى يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها » والسؤال لنا : هل يوجد مدخل واحد لدراسة أوضاعنا الحالية سواء سميناها أزمة أم كبوة أم مأساة ؟[٥٩] واذا كانه هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلىء أم نصفها فارغ ؟ هل يكون مجموع الخطأين صوابا ؟ هل نمط الانتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية ان صحت هذه التسمية ؟ ولماذا لا يكون هناك مدخلان أو أكثر : منهج فكرى خالص ، يصف الماهيات المستقلة ، ومنهج تاريخى يدرس تكوين البنية الاجتماعية ، الاول علم للماهيات ، والثانى علم للوقائع ؟ هــل المدخــل الفــكرى والمدخــل اللافــكرى متعارضان ؟[٦٠] .

٦ — ما العيب فى : الدولة الوطنية ، الوحدة الوطنية ، الجبهة الوطنية ، الثقافة الوطنية ، الجيش الوطنى ، القومية ، التعددية كحل للمشكلة الطائفية ؟

بالرغم من أن الطائفية هى أحد المحاور الثلاثة الرئيسية فى فكر مهدى عامل (باستثناء الشعر) وأكثرها استيعابا لمؤلفاته الا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة واعلانا . فبعد مراجعة كل الادبيات التى كتبت حول الطائفية من شتى التيارات الا أنها انتهت

(٥٨) أنظر دراستنا : كبوة الاصلاح فى دراسات فلسفية ، ص ١٧٧ — ١٩٠ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

(٥٩) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ » ص ٢١ .

(٦٠) أنظر بحثنا « مأساة الاحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثامن : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية ، مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

جميعا الى نفس النتائج وهى ضرورة الدولة الوطنية القوية ، والدولة المركزية التى تبتلع المليشيات ، والوحدة الوطنية الممثلة فى الجبهة الوطنية التى تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن ، والمجتمع المدنى ، والمساواة أمام القانون ، والعدالة الاجتماعية ، والجيش الوطنى عماد الدولة والذى يكون ولاء الافراد فيه لمجموع الامة ، والقومية التى تنصهر فيها كل الطوائف ، أو التعددية التى تسمح بالتمايز فى العادات والمعتقدات • الا أن مهدى عامل يرفض كل ذلك ويتهمه بالطوباوية والتوسطية والمثالية والبرجوازية التى تبغى البقاء فى موضع السلطة • وبالرغم من أن الهم الرئيسى له هو حركات التحرر الوطنى والتى يحاول تنظيرها الا أن مفاهيم الدولة الوطنية ، والجيش الوطنى ، والوحدة الوطنية •• الخ تم استبعادها تماما من دراسته للطائفية وتحليله لاسباب الحرب الاهلية فى لبنان • مع أنها أثبتت نجاحها فى الصين ، وفيتنام ، وكوبا باسم الماركسية اللينينية وباسم التحرر الوطنى فى الجزائر وباسم الاسلام فى ايران وباسم الجبهة الوطنية المتحدة فى الفلبين والسودان وفى فلسطين • لايفرق مهدى عامل ، وكما حدث فى هجومه على « الاستشراق » لادوار سعيد ، بين التناقض الرئيسى والتناقض الثانوى وكأنه لا يعرف المثل الشعبى : « أنا وأخويا على ابن عمى ، وأنا وابن عمى على الغريب » • وما العيب فى الطوباوية وقد يكون المجتمع المتدين الذى ينتقل من الدين الى العقل مثالى الفكر ؟ فالطوباوية ليست شرا • انما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية الى الواقعية ، ومن الميتافيزيقا الى العلم •

وما العيب فى الدولة الوطنية ، الدولة القوية المركزية كحل لمسـ الطائفية ؟هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطن بدلا من انتساب الطائفى لطائفة ؟ ما عيب تدعيم الدولة ، وتقوية الجيش ، وانهاء معاهدة السلام مع اسرائيل كبديل عن تفتيت الدولة وحرب المليشيات ، والصلح مع اسرائيل ؟ اليس برنامج الحركة الوطنية اللبنانية هو الطريق الى الدولة الوطنية ؟ واذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها (أمل وحزب لله ، فتح وأبو موسى ، الدروز والشيعة ، أمل والفلسطينيون •• الخ)

فانما يكون ذلك نتيجة للتخلف أى لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية ، ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلفة[٦١] .

ولم الهجوم على التوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل وحدة وطنية مرتقبة ؟ هل هناك أيديولوجية سياسية لبنانية بديلة قادرة على القيام بذلك ؟ هناك معنيان للتوافقية Eclectism : الاول أخذ جزء من كل بلا منطق ، تركيب مفتعل بين الاجزاء بلا رابط أو هدف ، سرعان ما يتفتت أمام كل جارف . والثانى أعمق ، وهو ايجاد قلب لكل الاطراف يجمع شملها ، ويحقق التآزر فى حركاتها ، ايجاد كل يجمع كل الاجزاء من أجل التكامل وتعدد الوجوه للشىء الواحد ، تقريب وجهات النظر من أجل صياغة برنامج عمل وطنى موحد ، الحوار بين الاطراف لايجاد عنصر مشترك بين الجميع كما فعل الفارابى « فى الجمع بين رأيى الحكيمين »[٦٢] .

وما العيب فى القومية ذات الطابع التقدمى مثل القومية العربية ؟ القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدى عامل . فادوار سعيد مفكر قومى يفكر بمنطق التماثل القومى وليس بمنطق التناقض الماركسى . وعلى هذا النحو يظل مهدى عامل أسير الماركسية الحرفية التى ظلت والى الآن عاجزة عن حل مشكلة القوميات فى الاتحاد السوفيتى وعن فهم المضمون التقدمى للقومية العربية . يبدوأن مهدى عامل قد ضحى بالقومية فى سبيل الماركسية كمقدمة للتضحية بالواقع فى سبيل النظرية . وما عيب أن يكون ادوار سعيد قوميا فى مواجهة الغرب والاستشراق نفسه تعبير نظرى عن القوميات الغربية ، فالاستشراق الالمانى ألمانى ، والاستشراق الفرنسى فرنسى ، والاستشراق الهولندى هولندى . وما العيب فى قومية عربية فى مقابل قومية غربية كمرحلة من مراحل التحرر الوطنى تتلوها مراحل أخرى

---

(٦١) « فى الدولة الطائفية » ، الفصل الاول ، فى نقد الفكر التوافقى ، ص ١١ — ٥٤ .

(٦٢) العجيب انه لا توجد اشارة واحدة الى موقع ادوار سعيد المتقدم فى الثقافة القومية وهو احد مؤسسى « رابطة الجامعيين العرب الامريكيين » AAUG مع ابراهيم ابو اللغد ، وعضو بارز فى المجلس الوطنى الفلسطينى ، والمتحدث الرسمى مع ابراهيم ابو اللغد باسم منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعى لشعب فلسطين امام الادارة الامريكية .

قد تكون الماركسية كما يبغى مهدى عامل احداها ؟[٦٣] لقد قامت معظم حركات التحرر فى العالم الثالث على أساس قومى ذى مضمون اشتراكى تقدمى • ولكن الامية الاشتراكية ظلت عاجزة عن التسليم بهذا المعطى التجريبى الجديد[٦٤] • لقد ظلت الحركة الوطنية فى فلسطين ببعديهـا الوطنى والقومى قادرة على تثوير الجماهير فى الانتفاضة الشعبية الاخيرة كما قامت اسرائيل كدولة باسم القوميـة اليهودية • وتظل الوطنيـة اللبنانية قائمة على تصور طبيعى للبنان بناء على الوجدان القومى أكثر من قيامها على المذهب السياسى •

انما الحل عند مهدى عامل للمشكلة الطائفية والحرب الاهلية فى لبنان هو الصراع الطبقى من أجل ارساء قواعد حكم الطبقة العاملة ! وأى الحلول اذن أكثر طوباوية : الدولة المركزية ، والجيش الوطنى ، والتعددية أم حكم الطبقة العاملة ؟ أيهما أكثر نيلا فى القريب العاجـل وفى المرحلة الراهنة ؟ يظهر أن الصراع الطبقى دائما عند مهدى عامل وكأنه مفتاح سحرى يمكن به حل جميع اسرار ، أزمة الوطن العربى ككل ومأساة لبنان كجزء • وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الذى يتخلل جميع مؤلفاته • بل ان الاستشراق لديه انما هو تعبير عن سيادة الطبقة المستغلة على الطبقات الكادحة فى المجتمعات الغربية ! وماذا عن الاستشراق فى البلاد الاشتراكية التى بها حكم الطبقة العاملة ؟ وماذا عن الاستشراق ، ودافعة ، ومناهجه ونتائجه وأحكامه ، وهل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هذا الشعار ؟ لقد استمر الاستشراق منذ نشأته فى القرن السابع عشر حتى الآن وبلوغه الذروة فى القرن

---

(٦٣) كان هذا هو سبب الخلاف بين ناصر وخروشيف ابان ثورة العراق فى يوليو/تموز ١٩٥٨ وسبب القاء ناصر خطابه المشهور من دمشق ليرد فيه على اتهامات خروشيف للقومية العربية بأنها حركة رجعية وليبين الطابع التقدمى للقومية العربية . أنظر بحثنا : « الدين والتنمية فى مصر » فى « مصر فى ربع قرن ، ص ١٨٧ — ٢٩٨ ، معهد الانماء العربى ، بيروت ١٩٨١ وايضا « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الرابع « الدين والتنمية القومية » ، مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

(٦٤) G. Luckacs : Histoire et Conscience de Classe, trad. K. Ayelos, J. Bois, De Minuit, Paris, 1960 .

الماضى وما ورثه من العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة الانثروبولوجيا الحضارية ابان تغير المجتمعات الاوربية ذاتها من الاقطاع الى الرأسمالية ومن الرأسمالية الى الاشتراكية • هناك اذن عنصر دائم فى الاستشراق لا يمكن رده الى البنيات الاجتماعية • ولا يفرق مهدى عامل بين الطبقة والوعى الطبقى بحيث يستطيع الباحث الثورى مثل مهدى عامل أو ادوار سعيد أن يكون فى طبقة ويكون وعيه الطبقى فى طبقة أخرى • ودون الدخول فى معارك نظرية صرفة عن محددات الوعى ، هل الطبقة أم الوعى الذاتى ، أصبحت هذه التفرقة أيضا وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين[٦٥] •

٧ — هل الأولوية للمذهب النظرى العام على الواقع الحى الخاص ؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدى عامل هو اعطاء الاولوية للمذهب على الواقع ، وللمنهج على الموضوع ، وللنظرية على التجربة ، وللعام على الخاص • فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أى واقع خاص تتم رؤيته من خلالها • والمنهج العلمى المادى التاريخى هو المنهج الاوحد الذى يمكن تطبيقه فى أى موضوع •

---

(٦٥) يمكن تتبع هذا الاختيار النظرى فى مؤلفاته مرئية زمنيا على النحو الاتى :

أ — « ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية » ١٩٧٤ وهو مراجعة نظرية لابحاث ندوة الكويت عن ازمة التطور الحضارى العربى .

ب — « النظرية فى الممارسة السياسية » ، بحث فى أسباب الحرب الاهلية فى لبنان ، ١٩٧٩ ، الهدف منه بيان صدق النظرية فى التجربة اكثر من دراسة الحرب الاهلية فى لبنان .

ج — مقدمات نظرية لاثر الفكر الاشتراكى فى حركة التحرر الوطنى » ، ١٩٨٠ . وواضح أن الاولوية للنظرية على حركة التحرر الوطنى هنا مرتان : الاولى للمقدمات النظرية والثانية لفلكر الاشتراكى .

د — « مدخل الى نقض الفكر الطائفى » ، القضية الفلسطينية فى أيديولوجية البرجوازية اللبنانية ، ١٩٨٥ . والاولوية للنظرية ايضا هنا مرتان : الاولى ، نقض الفكر الطائفى ، والثانى ، الايديولوجية البرجوازية .

هـ — « فى علمية الفكر الخلدونى » ، ١٩٨٥ . وهو دراسة للفكر وليس للواقع .

و — « ماركس فى استشراق ادوار سعيد » ١٩٨٥ ، وهو دراسة لموضع النظرية الماركسية فى الاستشراق لادوارد سعيد .

ز — « فى الدولة الطائفية » ، ١٩٨٦ . وهو مراجعات لادبيات البرجوازية عن الطائفية .

والماركسية النظرية هى الاطار النظرى الاوحد من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الاخرى : ابن خلدون ، والاستشراق ، والطائفية ، والحرب الاهلية اللبنانية ، والقضية الفلسطينية ، ويتضح ذلك حتى فى عناوين مؤفاته التى يغلب عليها تعبيرات مثل « مقدمات نظرية » ، « النظرية فى الممارسة السياسية »[٦٦] . كما يؤكد مهدى عامل فى معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظرى لقراءاته للنصوص[٦٧] . حتى البحث فى قضية فلسطين كنموذج للواقع الحى فى وجداننا المعاصر فان مدخلها هو « النظرية فى الممارسة السياسية » ، ولا تظهر قضية فلسطين الا لماما والفقرة عن فلسطين وهى « القضية الفلسطينية كحـل للصراع بين الخط البرجوازى القومى والخط الوطنى الثورى » انما تستخدم فيهـا فلسطين كوسيلة والتحقق من الصدق النظرى كغاية[٦٨] . وحدث نفس الشىء فى المؤلف المخصص للقضية الفلسطينية وهو « مدخل الى نقض الفكر الطائفى ، القضـية الفلسطينية فى أيديولوجيـة البرجـوازية اللبنانية » اذ تمت التضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظرى . فتحول الموضـوع الحى الى جدل سـياسى ، وضـاع الواقع الحى فى خصومات أيديولوجية . كما تحول النضال اليومى الى خلافات النظرية[٦٩] . ولم تذكر القضية الفلسطينية الالماما واحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله « عود على بدأ فى القضية الفلسطينية »[٧٠] . كما يتضح ذلك أكثر فى

---

(٦٦) يحدد مهدى عامل ثلاث مستويات للقراءة :

ا — تمفصل الفكر النظرى على السياسى فى سيرورة انتاج الفكر الماركسى فى عالمنا العربى . وهى قضية نظرية .

ب — أسباب الحرب الاهلية فى لبنان ، القانون الاجتماعى الذى يحكم الاحداث . وهذا يعنى ايضا النظر فى البنيوى لا الحدثى المصادق .

جـ — حاجة معرفية فى الفكر النظرى الى وضع جهازه المفهومى على محـك الواقع التاريخى الملموس . وهذا يعنى ايضا اختيار مفاهيم تمت صياغتها سلفا بالرغم من عرضها على الواقع الملموس . النظرية فى الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ٣

(٦٧) « النظرية فى الممارسة السياسية » ، ص ١٠٥ — ١٢٨ .

(٦٨) وهذا عكس ما كان يفعله أبو جهاد ، كل البنادق فى صدر العدو دون الدخول فى المعارك النظرية .

(٦٩) « فى نقض الفكر الطائفى » ، ص ١٢٠ .

(٧٠) يذكر مثال من لبنان ، وآخر من مصر ، « مقدمات نظرية » ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٦ — ٢٨٠ .

الكتاب النظرى الاول « مقدمات نظرية » بحيث تصعب الاجابة على سؤال : هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربى والواقع الراهن ؟ هل هذا عموم أم خصوص ؟ ما هو الواقع الذى تنشأ منه هذه النظرية ؟ ما هى التجارب الثورية وراءها؟ ما مقياس صدقها؟ هل هى تجارب شخصية للحزب الشيوعى اللبنانى خاصة وأن بداياته كانت جزءا من أدبيات الحزب ؟ بل لا توجد احالات الى نظريات من تاريخ الفلسفة أو الى واقع ثورى تاريخى الا نادرا[٧١] • بل ان الهوامش أيضا ذات طابع أيديولوجى أو تشير الى تاريخ عام[٧٢] • بل ان القسم الثالث عن « تمرحل التاريخ » لم يتم [٧٣] • وعيب النظرية أنه قد يتم التعامل معها بأسلوب صورى خالص يغلب عليه طابع الحجاج مع الخصوم ، فيتحول الامر كله الى جدل ومراء • ولاغرو أن يأتى ذلك من استاذ متخصص فى الفلسفة ، لديه القدرة على العروض النظرية والبحث النظرى • ولماذا ترك الشىء ذاته والحديث عن النظرية وكأن قدر الفيلسوف أن يكون طفلا يلعب بظلال الاشياء بدلا من الاشياء ذاتها كما يقول برجسون • والغريب أن المعروف عن الماركسية لجوؤها الى الواقع الحى وتغيير العالم • وكيف تعطى الأولوية للنظرية على الواقع ، والنظرية نفسها عليها خلاف ، فى حين أن الواقع قد لا يكون هناك خلاف عليه ؟

بل ان النظرية نفسها تدفع الى حد الاطلاق فتصبح الماركسية قادرة على تفسير كل شىء : ابن خلدون من خلال ماركس ، وادوار سعيد

---

(٧١) هناك هوامش ثلاث ذات طابع ايديولوجى . الاول عن اللغة . والثانى عن اعادة صياغة فقرة لتغيير حكم طبقا للواقع التاريخى دون ان نرى الاثنين معا . والثالث عن غرامشى ، المصدر السابق ص ١٩٧ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٣٧ . وهناك هوامش اخرى تحيل الى ثورة اكتوبر الكبرى بين الحين والاخر والى التجارب الغربية فى فرنسا والراسمالية الاوروبية والى بعض المراجع مثل شارل بتلهايم : الهند المستقلة دون مكان معين فيه ، نفس المصدر ص ٢٧٤ ، ص ٢٨٢ ، ص ١٨٥ ، ص ٢٩٢ ، ولكن تظل معظم الهوامش نظرية صرفة عن تكوين الطبقة مثل ص ٣٠٠ ، ص ٣٢٣ ، ص ٣٥٦ — ٣٦٤ .

(٧٢) القسم الاول فى التناقض ، والثانى فى نمط الانتاج الكولونيالى .

(٧٣) انظر « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثامن : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية ، وايضا ، ماذا يعنى اليسار السلامى ؟ فى مجلة « اليسار الاسلامى » ، العدد الاول ، القاهرة ١٩٨٠ م

من منظور ماركس ، والنهضة العربية فى رؤية ماركس ، والحرب الاهلية اللبنانية بعيون ماركس ، والطائفية من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة ، والمعرفة موضوعا والموضوع معرفة • ويصعب الأمر ويزداد تعقيدا عندما تصبح النظرية الواحدة حرفية دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائة عام • يأخذ مهدى عامل موقف الدفاع المطلق عن الماركسية ، ويقع فى القطعية المذهبية ، ويدفعها الى حد الاطلاق يغيب لديه أى نقد لها أو أى تأويل لأحد جوانبها أو أى تكييف لها طبقا لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقا لمكونات الوطن العربى والمرحلة التاريخية التى يمر بها • فهــو حرفى وليس تحريفيــا • وكثيرا ما كان التحريف شرط الابداع وأحد مظاهره فى حين كانت الحرفية عبودية للحرف وازهاقا للروح •

لذلك وقع مهدى عامل أيضا فى ثنائية الخير والشر ، الحق والباطل ، الصواب والخطأ ، الهدى والضلال ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار • الحق مثل الصراع الطبقى ، ونمط الانتاج الكولونيالى ، والشر مثــل البرجوازية ، والقومية ، والدولة الوطنيــة ، والتعــددية ، واشــكاليات التخلف والتقدم ، والحداثة والنهضة ، والتراث والتجديد •• الخ • فالناس صنفان : مؤمن وكافر ، ماركسى وبرجوازى • لذلك يخاطر مهدى عامــل بالوقوع فى نوع من الطائفية الفكرية والحرب الاهلية النظرية بتفكير كل النظريات وتخوين كل المداخل النظرية الا واحدا • وبالتالى يعيش فيه حديث الفرقة الناجية الذى يجعل فرق الأمة هالكة فى النار الا واحدة •

لذلك يبدو مهدى عامل ماركسيا ســلفيا لافرق بينه وبين الاســلام السلفى • لا فرق بين من قال : قال ماركس ، ومن قال : قال ابن تيمية • كلاهما أحادى الطرف ، الحق فى جانبه والباطل عند الآخرين • يرفض الحوار والتعدد ، ويعطى الأولوية للنص على الواقع • يرد مهدى عامل على السلفية بسلفية مضادة ، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضــادة ، وتغيب التعددية ، درس أصول الفقه القديم ، الحق النظرى متعدد ، والممارسة العملية ومن ثم يكون مهــدى عــامل معــاصرا لنــا •

قد يغرى مهدى عامل الواقع العربى المعاصر فى فقره النظرى ولـكنه يمده بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل التناقض ، والصراع الطبقى ، ونمط الانتاج الكولونيالى كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضا بشعارات أخرى مثل الايمان ، والشريعة ، والحاكمية. كلاهما لا يرى الا حلا واحدا : الماركسية هى البديل ، والاسلام هـو الحل . كلاهما كلام فى أى موضوع وينطبق على كل شىء ولا شىء . المجتمع البرجوازى هو الجاهليـة ومجتمع الـكفر هو نمط الانتـاج الكولونيالى .

لطالما فند مهدى عامل منطق التماثل مدافعا عن منطق التناقض . ولكن يبدو انه وقع أيضا فى منطق التماثل ، تماثل الفكر مع نفسه ، تماثل المذهب مع نفسه . ولطالما نقـد مهدى عامل الهيجليـة ، والجوهـر الروحى ، والذات . ولكن يبدو يضا أنه وقع فيما كان يفنده . فالماركسية لديه هى هذا الجوهر الروحى الثابت ، هذا الذات المستقل ، هذا الاله المتعالى الذى ليس كمثله شىء .

تعقيب وخـــــطط وبيــــان

أ ـــ العقل العربى والتوجيه المستقبلى :

أولا ـــ بعض الملاحظـــات العامة : بحث هام يضع مشـــكلة الأمة العربية بين ماضيهـــا وحاضرهـــا ومستقبلها ولو أنه يقـــع فى خطأين أساسيين : الأول اعطاء تراثنا القديم أقل مما يستحق واعطاء التراث الغربى أكثر مما يســـتحق ، وبالتالى يكون البحث مبنيا على نوع من الاقلال من شأن الذات والتعظيم من شأن الغير ، مع أن الابداع الذاتى يقوم على الوضع المغاير أعنى الاعتزاز بالذات وتحجيم الغير للتحرر من سلطانه وقبضته • والثانى انتقاء الشـــواهد من التراث القـــديم التى تؤيد الافتراض الأساسى الذى يقوم عليه البحث ألا وهو توجه العقل العربى نحو الماضى دون المستقبل تعويضا عن أزمات الحاضر ، وترك الشواهد الأخرى المضادة والتى تدحض هذا الافتراض مما جعل البحث أقرب الى الفكرة المسبقة منه الى البحث العلمى ، وأســـلوب الدعاية والاثارة الصحفية منه الى التحليل الموضوعى للتراث ورواسبه فى وجداننا المعاصر •

وقد أدى الوقوع فى هذين الخطأين الى نقلهمـــا على التراث الغربى ، والاعجاب الشديد به ، وترك كل الشـــواهد المضـــادة والتى تكشف عن نقد العلوم المستقبلية فى الغرب ، وتحليل « هم » المستقبل فى الوجدان الأوروبى المعاصر ، وترك تطور الوعى الأوربى الذى أنتهى به فى نهاية الأمر الى التوجه نحو المستقبل وكأن اكتشاف المســـتقبل قد تم فى غمضة عين ، وبالتالى أغفال المنظور التاريخى فى دراســـة التوجه المستقبلى والذى أدى الى تأسيس علوم المستقبل • لذلك لم يستطع الباحث عقـــد مقـــارنات بـــين التراثين ، العربى والغربى ، وأخذ الثانى نموذجا للأول ، مع أن التمايز الحضـــارى هو أســـاس الابداع الذاتى للشعوب •

رد على بحث د. فؤاد زكريا « العقل العربى والتوجيه المستقبلى » فى ندوة « الابداع الذاتى فى العالم العربى » ، الكويت ٨ ـــ ١٢ مارس ١٩٨١ .

وقد استعمل الباحث تعبير العقل العربى دون تحديد معناه • وقد يعنى به التراث الاسلامى وهو التعبير الأدق حتى لا يقع الباحث فى تحديد خصائص عامة وثابتة للشعوب كما تفعل النظريات العنصرية التى تتحدث عن العقل العربى ، والعقل الافريقى ، والعقل الاسيوى فى مقابل العقل الأوربى ، النموذج الأوحد للعقل البشرى ومقياس تطوره •

وقد قام البحث كله على البحث عن تعليل للظاهرة بعد تشخيصها دون محاولة لعلاج أو اقتراح لحل المشكلة ، وكأن النقد هدف فى ذاته ، وابداء المواقف غاية فى ذاته فى حين أن العالم الرصين هو الذى يدرس الظاهرة واصفا لنشأتها ويتنبأ بمسارها • فهو بحث عن التوجه المستقبلى دون رؤية مستقبلية •

ثانيا : تشخيص المشكلة : ويربط الباحث بين التفكير المستقبلى والنظرة العلمية ارتباطا ضروريا وكأن المستقبل مرتبط بالعلم بالضرورة ، وهو افتراض مسبق لا يصدق الا فى التراث الغربى وفى الوعى الأوربى ولا يصدق خارجه • بل ان النظرة المستقبلية ذاتها وليدة تراث طويل ابتداء من نقد الموروث القديم فى عصر النهضة فى القرن السادس عشر ، وفك اسار الماضى ، واكتشاف الطبيعة مصدرا للعلم ، والانسان مكتشفا له ، ثم اكتشاف القانون الطبيعى فى القرن السابع عشر وحتميته واطراده الذى ينظم سير الحوادث فى الماضى والحاضر والمستقبل مما يسمح بالقدرة على التنبؤ ، ثم اكتشاف مفهوم التقدم فى فلسفات التاريخ فى الغرب فى القرن الثامن عشر والذى تفجر فى الثورة الفرنسية • بل ان كوندرسيه جعل «مستقبل الانسانية» المرحلة العاشرة من مراحل تطور التاريخ لما كانت المراحل الثمان للماضى والمرحلة التاسعة للحاضر • لقد نشأت النظرة المستقبلية من ثنايا الفكر الدينى خاصة من عقائد العناية الالهية والنبوة والمعاد • فقد استطاع هردر تحويل العناية الالهية من صفة الهية الى قانون لتطور التاريخ • واستطاع لسنج تحويل النبوة من وحى فردى من الله

الى النبى الى تطور فى التـاريخ ذى مراحل متعددة طبقـا لجوهر رسالات الانبياء ومقاصدها . كما خرجت الرؤية المستقبلية والتخطيط للمستقبل من عقائد « الأخرويات » أو « المعـاد » ومعرفـة ماذا سيحدث للانسان فى المستقبل بعد الموت وفى الحياة الأخرى . كما ارتبطت النظرة المستقبلية بنظرية الغائية فى بدايات العصور الحديثة ، غائية الطبيعة ، وغائية التاريخ ، وغائية الانسـان قبل صياغة العالم الطبيعى وانتصاراته وتطبيقاته فى التكنولوجيا الحديثة[1] .

ويحاول الباحث الايحاء بالمنهج الاجتمـاعى وكأنه هـو منهج الدراسة لتعليل غياب النظرة المستقبلية فى وجداننا المعاصر ، ويتحدث عن أهم مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتنا العربية المعاصرة حديثا عاما لا هو بالتحليل الاقتصادى أو السياسى أو الاجتماعى ، ولا شـأن لهـذا كله بالافتراض المسـبق الأول عن الارتباط بين النظرة المستقبلية والتفكير العلمى . وكثيرا ما يحتـاج الباحثون الى تغطية الافتراضات المسبقة بوصف الواقع الاجتمـاعى والسياسى والاقتصادى وكأن هـذا الافتراض قـد أتى باسـتقراء الاوضاع الاجتماعية وليس مجرد حكم مسبق ناتج عن الزهو بالعلم كما يزهو الغرب به وعلى اعتبار أن وجداننا المعاصر « غير علمى » وكأن النظرة العلمية لها نمط واحد مستقى من العـلم الطبيعى ، فى حين أن الفكر الأصولى عند علماء أصـول الفقه فـكر علمى بمعنى وصف الاحكام السلوكية لأفعال الأفراد وسلوك المجتمعات .

ثالثا : تعليل المشـكلة : ويذكر البـاحث ثلاث مجموعـات من الأسباب : الدينية ، والحضارية ، والاجتماعية والسياسية . تكون أكثر من ثلاثة أرباع البحث دون أن يعطى وسيلة القضاء على هذه الاسباب أو التغلب عليها أو تجاوزها .

---

(١) أنظر بحثنا : علم المستقبليات (عالم الغد بين الامس واليوم) ، دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

فالاسباب الدينية هى التواكلية والاخرويات أى أمور المعاد ، وختم الأنبياء ، والحرص على القيم الدينية ضد مكتشفات العصر وانجازات العلم . والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثة من التصوف الاسلامى الذى أزدوج مع الاشعرية فى فكرة المشيئة أو القدرة الالهية المطلقة والتى انتزعت من الناس زمام البادرة وحرية الفعل . ولكنها لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة . فقد كانت هناك قيم أخرى مضادة لها سواء فى الوحى ذاته أو فى التراث . فقد هاجم الوحى كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الاقداح والالزام ، ودعا الى التدبر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسئولية الفردية . كما توضح سورة يوسف كيف استطاع يوسف التنبؤ بمستقبل مصر واعوام المجاعة وتدبير الوسائل للقضاء عليها مثل تخزين الغلال . أما الأخرويات أى أمور المعاد والاعداد للمستقبل فهى من ضمن العقائد الاشعرية تقابلها عقائد المعتزلة مثل الغائية والاستحقاق وقانون الصلاح والاصلح والتعويض مما يدل على أن مستقبل الانسان يمكن حسابة والتنبؤ به ومعرفته . بل لقد هاجم القرآن كل صفوف التقليد والتخلف والقعود وربط الانسان بالماضى وبتراث الآباء والاجداد ، ودعا الى السبق والتنافس فى الخير . بل لقد استطاع المعتزلة صياغة نظرية « التوليد » التى تجعل الانسان مسئولا ليس فقط عن أفعاله الحاضرة بل أيضا عن نتائج أفعاله فى المستقبل طالما أن أفعاله قد تولدت عنها أفعال أخرى . واذا كان الاسلام آخر الرسالات ومحمد آخر الانبياء فان ذلك لايعنى ايقاف الزمن ونهاية التاريخ بل يعنى نهاية مرحلة الوحى وبداية مرحلة العقل ، نهاية تدخل الله فى التاريخ وبدية مسئولية الانسان عن أفعاله بارادته الحرة . فاذا كان الوحى قد انتهى فان الاجتهاد قد بدأ ، والاجتهاد كما يقول اقبال « مبدأ الحركة فى الاسلام » أى القدرة على الانتقال من الماضى الى الحاضر وصياغة قانون يمكنه التنبؤ بجميع الحوادث المستقبلة طالما أن نمطا موجود سلفا بأصله وحكمه وعلته . وقد ظهرت فكرة اكتمال التاريخ فى الوعى الأوربى ولم يمنعه ذلك من تأسيس العلوم المستقبلية . فما من فيلسوف فى

التاريخ الا ويعلن نهاية التاريخ وتوقف الزمـان ونهـاية المراحل فى عصره كما فعل لسنج وكانط وهردر وهيجل وفيكو وفولتير ورسـو وماركس وكونت واشبنجلر وتوينبى .. الخ . أما التعـارض الوهمى بين القيم الدينية والقيـم العصرية فهو تعـارض ناشىء عن تخلف المجتمعات المعاصرة ، تعارض عارض نشأ مثله فى الغرب ولم يمنعه من الرؤية المستقبلية . وبالتالى فلا توجد اسباب دينية حقيقية بل توجد بعض الاتجاهات فى التراث القديم تقابلها اتجاهات أخرى معارضة . ولكن الباحث انتقى الشواهد السلبية لتأييد افتراضه المسبق واسقط من حسابه الشواهد المعارضة ، وهو ما يجافى روح البحث العلمى .

أما الاسباب الحضارية فهى فى حقيقة الامر أسـباب دينيـة بل واكثر دينية من المجموعة الاولى لأنها مجرد بيـان خطورة بعض الأحاديث النبوية مثل حديث « خير القرون قرنى ... » وحـديث المجددين المشهور أو بعض العقائد الشيعية مثل المهدى المنتظر أو الأصل الرابع من التشريع وهو الاجتهـاد أو وصف تاريخنا الماضى بالعصر الذهبى . صحيح أن الحضارة قد نشأت حول الدين وابتداء منه ومع ذلك فان الحضارة هى العلوم التى نشأت فيها وليست الدين . فأما حديث « خير القرون قرنى » فانه وان كان يدل على ضياع النقاء والصفاء والطهارة عبر التاريخ الا أن القرآن ملىء بالآيات التى تحض على الأمل والتفاؤل ، وتنقض اليأس والقنوط . هذا بالاضافة الى أن بعض الحركات التحديثية فى المجتمعات المتخلفة عادة ما تتسم بالدعوة الى النقاء والطهـارة والعودة الى الأصـول . وقـد كانت حـركة « العودة الى الأصول » Retour aux sources أحد مظاهر التجـديد فى الفكر الدينى الغربى أبان نشأة البروتستانتية وفى حركات التحرر فى البلاد النامية . اذ أنها لا تعنى السلفية فقط أى العودة الى الماضى على حساب الحاضر وضد التوجه نحو المستقبل بل تعنى تأصيل الحاضر والمستقبل فى الجذور التاريخية ، لذلك كانت الحركة السلفية عند ابن تيمية حركة تجديد ونقد وتأصيل . أما حديث المجددين فأنه يعنى أن

المستقبل هو مقياس الماضى ، وأن التجدد هو روح الحياة وجوهر الحضارة • ولكن هذا التوجه ليس مجتث الجذور ، ولا منقطع الصلة بل انه تغير فى نطاق الاتصال ، وهذا هو ما يسمى بالاحياء أو النهضة التى تتسم بها المجتمعات التراثية مثل مجتمعاتنا وهى المرحلة التى مرت بها المجتمعات الاوربية فى القرنين الرابع عشر والسادس عشر • والاصلاح الدينى فى الخامس عشر كان حلقة الاتصال بين حركتى الاحياء والنهضة • أما اتخاذ ماضينا الحضارى كعصر ذهبى فذلك وارد فى كل حضارة ، فى الحضارة اليهودية ابان حكم المسلمين فى الاندلس ، وفى الحضارة المسيحية فى القرن الثالث عشر ، عصر يحتاجه البشر للتربية عليه وللحصول منه على أنماط مثالية للسلوك واعطاء عمق تاريخى لوجدان العصر • أما الاجتهاد فانه لا يعنى الثبات على أحكام ماضية بل يعنى للجرأة على الواقعة الحاضرة • ولا يوجد حكم الا وله معيار ، ولا فعل الا وله أساس والا تحول السلوك الى برجماتية نفعية خالصة ، وتفقد العلوم السلوكية طابعها المعيارى • أما فكرة الامام أو المهدى المنتظر فانها عقيدة « مخلصية » تنشأ فى المجتمعات المضطهدة كدافع للتحرر والخلاص • والانتظار ليس الى الأبد ، الى مالا نهاية ، بل ينتهى بظهور الامام وبانتهاء الغيبة كما حدث فى الثورة الاسلامية فى ايران • بل ان الانتظار أحيانا يكون ترقبا ورؤية مستقبلية ، والتحرر من الحاضر بفعل المستقبل ، فالمستقبل ليس مجرد حساب كمى للامكانيات بل هو تحرر فعلى من الاوضاع الحاضرة يجمع بين النظر والعمل • وقد ثبت صدق هذه العقيدة بالفعل فى كل الحركات المشيانية Messianic فى أفريقيا خاصة وفى المجتمعات الدينية عامة •

أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فانها لاصلة لها بالنظم الاجتماعية والسياسية بل وصف للبيئة الطبيعية للمجتمعات العربية ووقوع فى نوع من الحتمية الجغرافية والتاريخية • فتدهور الحضارة العربية لم يجعل تفكير الناس تشاؤميا قدريا لأن التدهور حدث تاريخى له أسبابه كما أن النهضة العربية لها أسبابها • ولا يمكن أخذ مرحلة

تاريخية واحدة على أنها المكون الرئيسى لوجدان الأمة • بل ان التدهور لا يوجد الا ظاهريا • فابان الحكم المملوكى والعثمانى حدثت أكبر حركة تدوين للفكر الاسلامى ، فيما يسمى بعصر الشروح والملخصات والموسوعات • فاذا ما توقفت الحضارة عن النمو والتطور فان نشاطها يتحول الى التدوين والحفاظ على تراث الماضى • وقد حدث ذلك أثناء الأسر البابلى لبنى اسرائيل فى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد • أما البيئة الزراعية والصحراوية فهى ليست مسئولة عن غياب أية نظرة مستقبلية نظرا لايقاع الحياة البطىء الغالب على مجتمعاتها • بل ان هذه البيئة ذاتها كانت الارض الخصبة لنشأة الحضارات القديمة ، حضارة ما بين النهرين فى العراق وحضارة مصر القديمة • وكلها يغلب عليها النظرة المستقبلية فى أمور المعاد ، وخلود النفس ، والاعداد للحياة بعد الموت • بل ان انتظار الفيضان والتخطيط للزراعة جعلت المجتمعات القديمة تعيش دورات الزمان كتعبير جوهرى عن حضور الأبدية فى التاريخ • أما الواقع العربى المعاصر وتركيزه على الحاضر بأيديولوجية موجهة نحو الماضى مع غياب النظرة المستقبلية فان ذلك لا يرجع الى بناء وجدانى ثابت أو سمة مميزة بل الى شدة النكبات والأزمات المعاصرة مثل الاحتلال والتخلف ، فالمجتمع الجائع يفكر فى الحاضر قبل أن يفكر فى المستقبل ، ويؤكد كثير من الأمثال العامية هذا المعنى •

أن أشتقاق كلمة التقدم من « القدم » غير صحيح لأن كليهما مشتق من فعل « قدم » أى أتى ، فالماضى آت ، والقديم آت مما يوحى بمعنى الاستمرار والتواصل • وكذلك الحاضر آت أى أنه يتجه نحو المستقبل • ومن ثم لا يوجد ما يمنع من التوجه نحو المستقبل لافى تراثنا الماضى ولا فى واقعنا المعاصر • وبالتالى يكون الباحث قد حاول أحداث مجرد « فرقعة اعلامية » أكثر من تقديم بحث علمى جاد ، ويكون قد أنتقى من الماضى والحاضر ، من التراث والواقع ، ما قد يؤيد هذا الافتراض المسبق القائم على اعطاء الغرب أكثر مما يستحق واعطائنا

أقل مما نستحق . وقد يكون كل اعجاب بالغير قائما أساسا على الاقلال من شأن الذات .

ان اعادة بناء الذات الحضارية فى وجدان أمة له أصوله وقواعده ومناهجه وعملية استمرار وتواصل من الداخل ، وليس مجرد القـاء أحكام من الخارج تنم عن موقف حضارى مغترب . لا يعنى التوجه نحو المستقبل أى تسرع أو استباق للزمن بل تأصيل الحاضر واكتشاف جذوره فى الماضى ثم احداث التحول الجـذرى واعادة الاختيـار بين البدائل . وهذا عمل فلاسفة الحضارة وليس كتاب الصحافة .

ب ــ الثقافة فى مصر (ورقة عمل) :

أولا ــ وصف الحالة الراهنة للثقافة فى مصر :

١ ــ الثقافة الوطنية[١] : دراسة للثقافة الوطنية للشعب ومعرفة مكوناتها الرئيسية ، ومحاورها واتجاهاتها ، فهى الوعاء الثقافى الحضارى للايديولوجية السياسية • ويتضمن عدة نقاط :

(أ) دور الأمثال العامية والسير الشعبية •
(ب) دور التراث الدينى •
(جـ) دور الأغانى والنكات الشعبية •
(د) دور أجهزة الاعلام •

كما يهدف البحث أيضا الى تأسيس العلوم الاجتماعية والوطنية ومناهج التعليم والتربية • وفيه أيضا يتم تحليل أهم مقولات الثقافة الوطنية ، والنظرة الى الله والطبيعة والانسان والعالم والمقدس والآخر والأخلاق والمجتمع الحياة والموت •• الخ •

٢ ــ الاتجاهات الراهنة فى الثقافة المعاصرة : ويتضمن البحث رصد لأهم التيارات الثقافية الراهنة ومعرفة اتجاهاتها السياسية التى تمثلها والطبقات الاجتماعية التى تعبر عنها ، ومصادرها ، وأهدافها ، وانتاجها ، ومدى انتشارها ، وفاعليتها •

(أ) الاتجاه الاسلامى المحافظ والتقدمى •
(ب) الاتجاه العلمانى الغربى •
(جـ) الاتجاه الوطنى المصرى •
(د) الثقافة والطبقات الاجتماعية •
(هـ) الثقافة والأهداف السياسية •
(و) الثقافة والجماهير •

هذه ورقة عمل قدمت الى مركز الدراسات والبحوث الذى كان قد أنشىء فى حزب « التجمع » فى أواخر السبعينات كوريث لمكتب أساتذة الجامعات . وتكونت فى المركز مجموعتان : مجموعة اقتصادية ومجموعة فكرية . وقد قدمت الورقة فى ذلك الوقت باسم المجموعة الفكرية .

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الاول ، الدين والثقافة الوطنية ـ

٣ — **موقفنا من التراث الغربى**[١] : ان شرط التقــدم لأى شعب ولابداعه هو الموقف من الآخر موقف المتميز خاصة لدى الشعوب التى عانت من التغريب والاستعمار الثقافى .

يهدف البحث اذن الى أخــذ موقف من التراث الغربى وتحجيمه ، ورده داخل حدوده ، وبيان محليته لافساح المجال للابداع المحــلى للشعوب غير الأوربية مما يسمح بنهضتها الحضارية بعد التوجه الى ذواتها فى مواجهة الآخرين . ويشمل البحث عدة نقاط :

(أ) بدايات التغريب فى مصر .
(ب) التغريب والحركة السياسية .
(ج) الاستعمار الثقافى .
(د) الانتقائية والجزئية والتحديث .
(هـ) العالمية والخصوصية فى الثقافات المختلفة[٢] .

٤ — **الدين والتغير الاجتماعى**[٣] : معالجة قضية الدين والتقــدم الاجتماعى طبقا لوظيفتى الدين فى المجتمع كدافع على التقدم أو تغيير الوضع القائم أو كدافع على التأخر أو تثبيت الوضع القائم . ويشمل عدة نقاط منها :

(أ) الدين والثورة فى التاريخ الاسلامى (القرامطة — الزنج ..).
(ب) الدين والحركات الاسلامية الثورية المعاصرة (السنوسية ، المهدية ..) .
(ج) ثورات المسلمين المعاصرة (أيران ، أفغانستان ، الجزائر) .
(د) الدين والثورة فى الديانات الأخرى : اليهودية ، المسيحية ، البوذية ، الديانات الأفريقية .

---

(١) هذه هى الجبهة الثانية من مشروع « التراث والتجديد » انظر « موقفنا الحضارى » فى « دراسات اسلامية » ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وأيضا ، « مقدمة فى علم الاستغراب » مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ (تحت الطبع) .

(٢) هذه النقطة الاخيرة من اضافة احد الاعضاء .

(٣) وقد كتب ذلك بالفعل ، أنظر « التراث والتغير الاجتماعى » فى « دراسات فلسفية » الانجلوا المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(هـ) الدين والتغير الاجتماعى فى مصر المعاصرة (ثورة يوليو) .

ــ الدين والاشتراكية والدعاية الاعلامية .

ــ الدين والمحافظة .

(ز) التنوير الدينى والتنظيم السياسى (تجربة التجمع)[1] .

٥ ــ **الأوضاع الثقافية الراهنة** : بحث يهدف الى تحليل الثقافة من خلال أجهزة الاعلام ، والمؤسسات الثقافية والأمية الثقافية ، والتوجيه الثقافى .

(أ) وضع أجهزة الاعلام (الاعلام والثقافة ــ التوجيه الثقافى) .

(ب) المؤسسات الثقافية .

(هـ) التعليم والثقافة (المدارس والجامعات) .

ثانيا ــ الجذور التاريخية والمتطلبات الفكرية للتنمية الشاملة :

تشتمل هذه الدراسات على الأسس الفكرية وجذورها التاريخية للتنمية الشاملة السياسية والاقتصادية ومنها :

١ ــ **الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية**[2] : بحث فى جذور الأزمة والسبب فى أحادية الطرف فى الفكر والتنظيمات السياسية والحياة اليومية وغياب الرأى الآخر ، وعبادة الفرد ، وتشخيص المؤسسات .

٢ ــ **مأساة الاحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة**[3] : بحث يهدف الى بيان صعوبة معالجة قضية التقدم فى البلاد المتخلفة بواسطة الاحزاب التقدمية . فكثيرا ما تتم معالجتها بعقلية متخلفة ، فيطغى التخلف على فكر وممارسة الاحزاب بدلا من أن يطغى تقدم الأحزاب على الأوضاع المختلفة . ماذا يعنى اذن التخلف الحضارى والوجدانى والعملى فى الفكر والشعور والسلوك ؟

---

(١) وقد كتب ذلك بالفعل . أنظر الجزء الثامن ، اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية .

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل . أنظر الجزء الثانى ، الدين والتحرر الثقافى .

(٣) وقد كتب ذلك بالفعل . أنظر الجزء الثامن ، اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية .

٣ ـ الولاء الوطنى والانتماء للأمة (القوميـة والاسـلام)[١] :

بحث يقوم على دراسة الشـعور الوطنى فى فترات معينـة من تاريخ الشعب المصرى لمعرفة متى يظهر الانتماء ومتى يختفى وما هى التحولات والمظاهر المختلفة فى الحياة الاجتماعية وسلوك المواطنين عندما يختفى الانتماء الوطنى . ويشمل البحث النقاط الآتية :

(أ) تاريخ الحركة الوطنية المصرية .
(ب) القومية والاسلام .
(جـ) الوحدة العربية .
(د) الوحدة الاسلامية .
(هـ) الوحدة الأفريقية .
(ك) الحركة الآسيوية الأفريقية .
(و) مصر مركز الدوائر الثلاث .
(ز) مصر وحركة العالم الثالث (مجمع الشعوب التى لا تنتمى تاريخيا للحضارة الغربية)[٢] .

٤ ـ فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ يهدف هذا البحث الى تحليل مراحل التاريخ . فكثيرا ما نتصور أنفسنا فى القرن العشرين أو فى مرحلة الثورة أو فى عصر العلم والتكنولوجيا . معرفة المرحلة التاريخية التى يمر بهـا شعب ما هـو شروط الفهم الدقيق للظواهر الاجتماعية والتخطيط العلمى لاساليب الممارسة والسلوك . خطورة الرجوع الى الماضى أو استباق المستقبل وتجاهل الحاضر[٣] .

٥ ـ الجذور الحضارية لمعوقات التنمية : يهدف هذا البحث الى معرفة الجذور الحضارية لمشاكل التخلف الاقتصادى ومنها :

---

(١) وقد كتب الموضوع . أنظر الجزء الثالث « الدين والنضال الوطنى » .
(٢) النقطة الأخيرة اضافة من احد الاعضاء .
(٣) وقد كتب الموضوع بالفعل . أنظر « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ .

(أ) الطبقات فى التصورات والتفاوت الطبقى .

(ب) الاعتماد على الخـارج والاعتماد على الذات (الاستقلال والتبعية) .

(جـ) الأرض والاستثمار (الزراعة) .

(د) الصناعة والعمل .

(هـ) التجارة والوساطة .

ثالثا : مستقبل الثقافة فى مصر .

تهدف هذه البحوث لمعرفة مستقبل الثقافة فى مصر ، والتعرف على مسارها والاخطار المحيطة بها من أجل السيطرة عليها والاستعداد لها ومنها .

١ ـ **مخاطر السلام**[١] . يهدف البحث الى بيان آثار الصلح مع اسرائيل على المستقبل الحضارى للمنطقة مثل :

(أ) نزع روح الجهاد والقتال ومواجهة العدو .

(ب) الاستعمار الجديد من داخل المنطقة .

(جـ) الصهيونية كنموذج للتحديث وصهينة العقل العربى .

(د) استبدال الصهيونية بالقومية العربية .

٢ ـ أشكال الاستعمار الجديد . بحث يتناول اشكال الاستعمار الجديد مثل :

(أ) الاستعمار الثقافى .

(ب) التعاون الفنى .

(جـ) الغزو الحضارى .

(د) التغريب .

(هـ) هجرة العقول (الى الخارج) .

(و) اجهاض العقول (فى الداخل)[٢] .

---

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، أنظر الجزء الثالث ، الدين والنضـال الوطنى .

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل ، الجزء الأول ، الدين والثقافة الوطنية .

جـ — هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟

وهو سؤال له أهميته فى العصر الحاضر خاصة فى البلاد النامية ، ويضع مشكلة نعانى منهـا كل يوم فى كتاباتنـا ونضطرب بسببها فى حياتنا الثقافية والسياسية لغياب توضيح نظرى لها • ونعنى بهـذا السؤال : هل لابد لمجتمع نام معين أن يمر بنفس المراحل التاريخية التى مرت بها الحضارة الأوربية وهى النموذج المعطى فى العصر الحالى أم أنه يمكنه قفز المراحل ؟ هل لابد أن يمر بعصر الاحياء (الرابع عشر) ثم الاصلاح الدينى (الخامس عشر) ثم النهضة (السادس عشر) ثم العقلانية (السابع عشر) ثم التنوير (الخامس عشر) ثم الوضعية العلمية (التاسع عشر) ثم عصر التكنولوجيا والأزمة (العشرون) أم أنه يمكن القفز فوق المراحل من الموروث القديم الى العلم مباشرة أو الى التكنولوجيا دون مرور بعصور الاحيـاء والاصلاح الدينى والنهضة والعقلانية والتنوير ؟ وبتعبير آخر هل لابد لكل مجتمع نام أن يمر بنفس المراحل التى حددتها قوانين الجدل التاريخى دون ان يمر ببعض المراحل المتوسطة ؟ فاذا كانت المجتمعـات تمر بخمس مراحل طبقا للماركسية التقليدية أو لأفكار ماركس الشاب : لقط الثمار والصيد ، الزراعة ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشـتراكية العلمية ، فهل يمكن لمجتمع نام أن ينتقل من الاقطاع الى الاشتراكية مباشرة دون المرور بمرحلة الرأسمالية ؟ وبصرف النظر عن مراحل تطور الوعى الأوربى أو المراحل الخمس فى الماركسية يظل أيضا السؤال قائما : هل يمكن لأى مجتمع نام أن ينتقل من مرحلة القديم الى مرحلة الجديد دون نقد للقديم وتطوير له من داخله حتى لا تنشأ مخاطر التجاور بين القديم والجديد وبالتالى الوقوع فى ازدواجية الشخصية أو مخاطر الردة الى القديم فى

بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ انبرى عدد من المثقفين للتفكير فى اصدار كتيبات صغيرة من أجل اعادة بنئء الروح القومية . ويمثل هذا الاقتراح موضوع أحد الاعداد . والاقتراح لم ير النور . وهذه صياغة ثانية من المسودة الأولى تمت كتابتها فى خريف ١٩٨٧ .

حالة فشل الجديد ؟ اليس نقد الموروث القديم فى المجتمعات التراثية مرحلة متوسطة بين التراث والثورة ، تحررا من أثر التراث وتمهيدا لاشعال الثورة ؟ هل يمكن اجراء أى اصلاح أو تغير اجتماعى دون المرور فى المجتمعات التقليدية بنقد الدين ثم نقد المثالية ثم نقد المجتمع ؟

ويمكن طرح القضية والاجابة على هذا السؤال فى محاور ثلاث :

١- فلسفة التاريخ فى تراثنا القديم : يمكن أن يقال ان فلسفة التاريخ فى تراثنا القديم كانت تقوم على فكرة الدورة الأبدية أو العود الأبدى ، وهى الدائرة المغلقة التى عرفتها الحضارات المماثلة عند اليونان أو الشرق القديم أو فى العصور الوسطى . وهى كما لاحظ اشبنجلر تمثل حضارة الكهف التى تنشأ من بؤرة وتتطور فى دوائر مغلقة تضيق وتتسع دون أن تعرف مسار التطور فى صورة سهم وبالتالى لم ينشأ مفهوم التقدم المستمر المطرد الذى يمثل تراكم خبرات الاجيال والصعود دائما الى أعلى نحو الأمام . ويمثل ابن خلدون هـذا النمط الفكرى فى تفضيله البداوة على الحضارة . وقد حاول بعض المؤرخين تتبع مفهوم التقدم أو التطور ولكنهم جعلوا نقطة البداية فى القصص القرآنى (خلق العالم ، آدم وحواء ، نوح .. الخ .) دون دراسة التقدم فى مجتمع معين أو فى لحظة حضارية معينة (البداية والنهاية ، البدأ والتاريخ .. الخ .) . ولما كانت فلسفة التاريخ مرتبطة دائما بالفكر السياسى نجد أيضا أن أنماط الفكر السياسى فى تراثنا القـديم لا تتعدى التفكير فى مشكلة الامامة (المتكلمين) والتفكير على الشخص لاعلى النظام أو مشكلة النبوة (الفلاسفة) وحاجة المجتمع الى النبى أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر (المعتزلة) الذى يضع أصـول الثورة السياسية أو السياسة الشرعية (الفقهـاء) والذى ينظم صفوف الحاكم وواجباته ونظام الحكم فى الدولة (الشورى) ودون الخروج بأيديولوجية عامة أو الانتهاء الى المدينة الفاضلة التى يتم فيها الخلط بين السياسة والأخلاق ، بين الحاكم والله ، بين الملائكة والوزراء .

ويمكن اضافة نمط تاريخ الاديان الذى يدرس مفهوم التقدم فى الوحى وتطوره فى مراحله الكبيرة الثلاثة ، اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام[١] .

٢ — فلسفة التاريخ فى النموذج الأوربى . لقد حاول كثير من الفلاسفة من قبل دراسة الوعى الأوربى أو الحضارة الأوربية كموضوع واحد بعد أن ظهرت نقطة البداية ونقطة النهـاية بوضوح ، وأصبح من الممكن تتبع خط التطور بين هاتين النقطتين بين القرنين السابع عشر والعشرين ، بين الأنا أفكر والأنا موجود . ويمكن أيضا تتبع مصادر الوعى الأوربى فى المصدرين اليهودى المسيحى ، وفى اليونانى الرومانى وفى المصدرين الشرقى والاسلامى وفى الواقع الأوربى نفسه . ويمكن تتبع مراحل نشـأة الوعى الأوربى الحـديث منذ عصر الاحيـاء (الرابع عشر) وعصر الاصلاح الدينى (الخـامس عشر) وعصر النهضة (السادس عشر) حتى نقطة البداية فى الكوجيتو (السابع عشر). ويمكن أيضا تتبع مراحل الوعى الأوربى الحديث فى تطوره من نقطة البداية الى التنوير (الثامن عشر) والعلم (التاسع عشر) ثم التكنولوجيا والأزمة (العشرون) . ويصبح السؤال هو : اذا كانت النهـاية قد بدأت فأى وعى بشرى سيكون له مركز الريادة فى العالم بعد الوعى الأوربى ؟ هل يكمن للوعى الأوربى أن ينهض من جديد أم تبدأ دورة الشرق من ريح الشرق من الصين أو الهند أو ايران أو مصر كما كان الحال فى فجر التاريخ القديم وبداية يقظة الوعى الانسانى ؟

٣ — المراحل التاريخية فى التفكير الماركسى وفى أيديولوجيات العالم الثالث لما كانت الماركسية التقليدية هى التى فصلت مراحل البشرية الخمس المشهورة فى اطار القرن التاسع عشر الأوربى حيث كثرت فلسفات التاريخ منذ القرن الثامن عشر التى تحاول أيضا صياغة المراحل سواء فى اثنتين (روسو ، وفولتير ، ومونتسكيو) أو فى ثلاثة (فيكو ، وترجو ، وهيكل ، وكومت) أو فى أربعة (هردر) أو فى خمس (فشتة) أو فى

(١) انظر دراستنا : « علم المستقبليات (عالم الغد بين الامس واليوم) » ، فى « دراسات فلسفية » ، ص ٥٥١ — ٥٦٩ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

عشر (كوندرسيه) . ثم أتت الماركسية الجديدة فى القرن العشرين لتضع سؤال القفز فوق المراحل المتوسطة اذا ما تم تغيير البنية الاجتماعية وتغير أنماط الانتاج وملكية وسائل الانتاج . كان من الضرورى التعامل بوجه خاص مع الماركسية نظرا لأثرها على مسار الشعوب وفاعليتها فى العالم الثالث . ولما كان العالم الثالث يبغى أيضا اللحاق بآخر مراحل التطور فانه أيضا وضع نفس السؤال : هل يمكن الانتقال من التقليد الى الحداثة دون المرور بالمراحل المتوسطة ؟ [٢]

---

(٢) هذه هى المحاور الثلاث التى كانت مقترحة لهذا العدد الأول من سلسلة الكتيبات الصغيرة للثقافة السياسية العامة . وقد اقترحت انا لكتابة المحور الأول ، د. فؤاد زكريا للمحور الثانى ، د. عبد المنعم تليمة للمحور الثالث .

د — اغتراب المثقفين فى البلاد النامية :

اغتراب المثقفين ظاهرة شائعة يلمسها كل الناس ، تحدث فيها المثقفون أنفسهم ، وعقدوا الندوات وأصدروا الكتب تحليلا للموضوع . وقد شاعت الظاهرة بصرف النظر عن الاسباب والتنائج وكأن العصر لم يعد عصر انتماء وولاء . ويمكن وصف ثلاثة جوانب لظاهرة اغتراب المثقفين على النحو الآتى :

١ — الاغتراب الاجتماعى . وهو أقرب الى اغتراب كل مثقف عن طبقته الاجتماعية . فالمثقفون من الطبقات الكادحة مغتربون لأنهم لا ينتمون الى مجتمعهم الذى تسيطر عليه الشللية فتسد المنافذ أمامهم ، ولا يملكون الا التعبير الأدبى الرمزى أو الكتابة خارج البلاد أو الهجرة أو العمل السرى . والمثقفون من الطبقة العليا أيضا مغتربون لأنهم أما انعزلوا عن مجتمعهم ، باكين حظهم واما انغمسوا فيه فأصبحوا مبررين له ، وافتقدوا عنصر الصدق فى الحالتين . وهم مغتربون عن ثقافة وطنهم ولا يعلنون الثقافة الا خداعا للناس ووسيلة للسيطرة عليهم أو مجرد فنون شعبية وزخرفة للقصور . والمثقفون فى الطبقة المتوسطة أيضا مغتربون لأنهم حولوا الثقافة الى تجارة وكسب ومنصب وشهرة . يملؤون الدنيا ضجيجا وصخبا ، أدوات للنظام وأجهزة الاعلام .

٢ — الاغتراب السياسى . والمثقفون مغتربون عن الأنظمة السياسية حتى هؤلاء الذين يقومون بتبريرها لأنهم يفعلون ذلك عن غير اقتناع . معظمهم لا يشاركون فى صنع القرار . لا يحاورون السلطة ، ولا تستشيرهم السلطة فى شىء الا المقربين . لا يساهمون مساهمة فعالة فى أى مظهر من مظاهر التقدم ، ومن يقوم بدور يكون

هذه هى العناصر الرئيسية التى كانت معدة لندوة حول مشكلة الاغتراب (عالم الفكر ، ابريل ، مايو يونيو ١٩٧٩) خاصة فى الجزء الاخير عن اغتراب المثقفين فى العالم الثالث والتى تقرر تخصيص ندوة خاصة بها . وهى مجرد أفكار عامة فى حاجة الى تحليل وبرهنة واحالات الى الواقع الثقافى لمجتمعاتنا الحالية .

فى الغالب فى اطار الاتجاه العام لدرجة تزييف الوعى القومى من البعض وعدم القدرة على ايقاظه من البعض الآخر . ولما كان العمل الجماعى نادرا بين المثقفين اتجه معظمهم الى العمل الفردى الى ما يفوق الطاقة مما أدى بالكثير الى الهلاك . يظـل دور المثقفين هامشـيا فى أنظمة سياسية تقوم على الجيش أو العائلات المالكة مما يدفع بالمثقفين فى كتاباتهم الى تصور أنفسهم وكأنهم هم الذين يحكمون العالم ويغيرون مسار التاريخ . وقد يستهلك المثقفون فى صعوبة الحياة اليومية وشظف العيش حتى يصبحوا تائهين عن عالمهم وعن أنفسهم . يغتربون عن كل شىء وهم يئنون تحت أعباء الحياة اليومية .

٣ ــ الاغتراب الحضارى . ويغترب نصف المثقفين عن تراثهم بدعوى العلمانية ويغترب النصف الآخر عن التراث الغربى بدعـوى الأصالة ثم يغترب كلاهما عن الواقع لأن منطلقيهما حضارى صرف . فالفريق الأول يجهل تراثه ولا يعرف الا التراث العصرى تحت وهم أنه هو التراث العالمى . ومن ثم ينعزل عن ثقافة الجماهير التى ما زال القديم يكون رافدها الأول . والفريق الثانى يجهل التراث المعاصر تحت وهم الأصالة والتمايز . فتحولت الوسيلة الى غاية ، وتقوقع التراث ، وانفصل عن واقعه الذى منه نشأ ، وانعزل عن الواقع المعاصر الذى اليه يتوجه . وهنا تبدو أزمة الخطاب المعاصر الـذى تصم الجماهير أذانها عن سماعه وهى تئن تحت شظف العيش والحياة الضنكة .

تلك لمحات ثلاث عن اغتراب المثقفين ، مجرد ظواهر تحتاج الى تحليل ودراسة من علم الاجتماع الثقافى .

هـ — بيان من أساتذة الجامعات فى مصر حول حق التنظيمات الثلاث فى حرية التعبير :

حرصا منا على تأسيس قواعد الديمقراطية فى مصر ، وعلى نجاح تجربة التنظيمات السياسية الثلاث والتى يمارس فيها الشعب حقه فى الاختيار السياسى وفى تحديد أصلح الاتجاهات السياسية له ، وأكثرها دفاعا عن مصالحه .

فاننا نطالب بان يكفل للتنظيمات الثلاث حق حرية التعبير . فلا يوجد تنظيم سياسى بلا صحيفة تعبر عن رأيه والا أجهضنا التجربة فى أولها ، وعاد الناس الى اللامبالاة من جديد .

اننا نطالب بأن يكون لكل تنظيم جريدة تعبر عن رأيه اما بتوزيع الصحف اليومية الثلاث على التنظيمات الثلاث : « الاخبار » لليمين ، و « الاهرام » للوسط ، و « الجمهورية » لليسار واما بانشاء صحف جديدة للتنظيمات الثلاث أو انشاء صحيفة واحدة تكون لسان حال التنظيمات كلها .

ان ما يحدث الآن هو افساح الصحف اليومية صدورها لبعض التنظيمات دون البعض ، فتنتشر أفكار اليمين ، وبرامج الوسط ، وتمنع مقالات اليسار وبياناته وأخباره من النشر . بل ان اليسار لا يملك حق الدفاع عن نفسه أمام هذه الحملة الشعواء المثارة ضده فى الصحف اليومية .

ولما كان الدستور قد كفل لنا حق التعبير فاننا نطالب بتنفيذ هذا الحق بأية صورة كانت . فمن حق اليسار أن تكون له صحيفة يومية

كتب هذا البيان باسم مكتب أساتذة الجامعات فى حزب « التجمع » عام ١٩٧٧ للمطالبة بحق كل تنظيم سياسى فى جريدته الخاصة التى يعبر بها عن آرائه وبرامجه وذلك قبل صدور « الأهالى » فيما بعد . وتلك صياغة طبق الأصل من المسودة القديمة بعد عشر سنوات فى خريف ١٩٨٧ (•)

ناطقة باسمه من الصحف اليومية أو أن يكون له حق اصدار صحيفة جديدة تعبر عن آرائه •

لقد آن للشعب ان يدخل فى معترك السياسة وأن يحـــدد موقفه السياسى • وكيف يتم له ذلك ان يكن له حق التعبير ؟

اذا كانت الحياة قد دبت فى أوصالنا فلماذا نريد لها أن تموت من جديد ؟

ان مستقبل العمل السياسى فى مصر مرهون بحق التعبير •

معـــارك التحـــرر الثقـــافى

أ ـ حتى لا نقع فى أخطاء الماضى !

طالما حذر كثير من المثقفين الوطنيين فى بداية الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أن التاريخ لا يولد فى يوم وليلة ، وأن التيـارات الوطنية فى مصـر وعلى رأسـها حزب الوفـد والاخوان المسـلمون والشيوعيون كانت تعبر عن أمانى مصر القومية فى الاستقلال ووحدة وادى النيل ، وكان القضـاء على الملكية والاسـتعمار من الامانى المشتركة لمجموع الوطنيين المصريين . ولكننا فى مجموعنا نسقط التاريخ من الحساب ونفسره كأنه يموت دائما ثم يولد من جديد فى طفرة أو طفرات تلغى ما قبلها ، ويكون الجديد هو الخير ، والقديم هو الشر . وقد عبر الحس الشعبى المصرى عن هذا فى بدايات الثورة بما قيل من نكات عن « الحركة المباركة » وعن مجموع الخطب التى كان يلقيهـا الضباط الاحرار فى ذلك الوقت بادئين بقولهم « فى ليلة ٢٣ يوليو » . ثم حدث الاصطدام الفعلى بين الثورة ومجموع القوى الوطنيـة ، وبلغت قمتها فى مارس ١٩٥٤ نظرا لأن الثورة التى بلورت الأمانى الوطنية بقوة السلاح وحققت منها الكثير لم تستطع احتواء القـوى الوطنية الموجودة فى حوار وطنى من أجل جبهة أو تحالف تكون الثورة هى العضو الاول فيه .

ثم حدث نفس الشىء فى يوليو ١٩٥٦ بعد تأميم القناة عنـدما انطلقت القوى الوطنية من جديد وانصهرت فى الثورة التى عادت كما بدأت ثورة شعبية . ولكن لم يتناول أحد ما حدث قبل ١٩٥٦ بالتحليل وكأن نسيان الماضى هو ما يعذر شعبنا الطيب الذى يعفو ويصفح حتى ولو لم يعتذر اليه المسىء ! لم يسأل حسنا التاريخى ـ والسؤال هو أول درجات الجواب ـ لماذا اصطدمت الثورة بالقوى الوطنية ؟ كيف

(*) الجمهورية ، ١٩٧٦/٢/٣ .

يمكن التوحيد بين الاثنين فى تحالف جديد ؟ ولكن حدث أيضا اننا ولدنا فى يوم وليلة وهى ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٦ .

ثم بلغت قمة المد الثورى فى الوحدة مع سوريا ١٩٥٨ ، ووصل الانفعال الثورى العربى مداه . وبعدها بقليل حدث صدام آخر بين الثورة والقوى الوطنية ١٩٥٩ ثم حدث الانفصال . وصدرت القوانين الاشتراكية ١٩٦١ ، وولدنا من جديد ، وارخنا لحياتنا فى فترتين : الاولى ماضية بغيضة سيطر عليها رأس المال ، والثانية حاضرة مشرقة امتلك فيها الشعب وسائل الانتاج . وهكذا ولدنا أيضا فى يوم وليلة ، واسترحنا جميعا ، وعم السلام !

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فافقنا من جديد ، وبدأت مرحلة النقد الذاتى ، ورجعنا نؤرخ لحياتنا من جديد الى فترتين : ما قبل يونيو حيث سيطرة مراكز القوى الارتجالية ، العشوائية ، الانفعالية ، الاستهتار ، الطبقات المتميزة .. الخ ، وما بعد يونيو حيث سيادة القانون ، تقنين الثورة ، الى آخر ما هو معروف فى بيان ٣٠ مارس ، وتنفسنا الصعداء . وهكذا ولدنا من جديد فى يوم وليلة ، وادنا الماضى ، وباركنا الحاضر ، ورضى الحاكم والمحكوم بحسن السيرة والختام .

ثم حدثت ثورة التصحيح فى ١٥ مايو ١٩٧٠ . ورجعنا نؤرخ لحياتنا فى فترتين : ما قبل التصحيح وما بعد التصحيح ، الاولى بغيضة : كريهة ، فردية تسلطية ، انغلاقية ، والثانية مشرقة ، مفتوحة تحمى القانون ، وترعى المؤسسات . فولدنا من جديد فى يوم وليلة ، وتنفس الناس من جديد ، ووصلوا الى بر الأمان !

هذه هى أخطاء الماضى ! يؤرخ الشعب لحياته طبقا لتحركات السلطة فيه . فيدين النظام السابق على أنه شر ويبارك النظام الحالى على أنه خير . والحكم فى الحالتين مبنى على الجبن والخوف ، وصادر عن الزلفى والنفاق . فلو كان الماضى شرا فى مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها ؟

وماذا يحدث لو تغيرت السلطة الحاضرة وأتت سلطة أخرى يولد فيها الشعب من جديد فى يوم وليلة ، ويجعل حاضرنا المشرق ماضيا بغيضا ؟ ماذا نفعل بمدحنا ايانا دولة المؤسسات ، والشرعية الدستورية وسيادة القانون ، والنظام الديموقراطى ثم تأتى سلطة أخرى فينقلب المدح الى ذم وحيثيات الحكم لم تتغير ؟

ان التاريخ لا يتغير بتغير السطلة ، وحياة الشعوب لا تؤرخ بتعاقب السلطات عليها ، انما يحدث ذلك بالتغير الجوهرى فى حياة الشعوب ونظمها السياسية ، وهو مالا يحدث فى يوم وليلة بل يتراكم خلال الزمان وعلى مسار التاريخ بفعل الجماهير وطلائعها الثورية الواعية عن طريق ممارسة النقد المستمر للماضى والحاضر معا ، بل وأولوية نقد الحاضر على الماضى . فالماضى لا يعطى الا نتيجة التجربة فى حين أن الحاضر هو التجربة التى لم تتحقق بعد والتى بامكاننا تشكيلها كيفما نشاء .

وحتى لا نقع فى أخطاء الماضى تكون مهمة القوى الوطنية والمثقفين الثوريين وجماهير الشعب قياس الفارق بين قرارات السلطة عن سيادة القانون والشرعية الدستورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم التقليل من هذا الفارق بين ما هو معلن وما هو واقع ، بين ما يقال ويسمع وبين ما يرى ويشاهد .

ومهمتنا هى تحقيق الشعارات المطروحة دائما على طول الثورة المصرية واعطائها كل مضامينها بلا استثناء تحقيقا لاستقلال المؤسسات : الصحافة والجامعة والقضاء ، وتأكيدا لسيادة القانون والحصانة الثورية لكل القوى الوطنية وجماهير الشعب ، وتأسيسا للنظم الديموقراطية فى مجالسنا الشعبية .

ان التاريخ لا يولد فى يوم وليلة بقرار من السلطة ولكنه يصنع بارادة الشعوب وقدرتها على قياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير .

ب ـ تزييف التاريخ ... مسئولية من ؟

ليست ظاهرة « التزييف » فى كتابة التاريخ القومى وليدة لسوء النية أو للقوى الخارجية كما نتهم كثيرا ونلقى المسئولية على الغير بل هى نتيجة عدم وعى كاف بالمرحلة التى يمر بها جيلنا . وهذا الوعى ضرورى حتى نعرف ماذا نبحث طبقا لاحتياجاتنا المرحلية . فعلى سبيل المثال لو كنا فى حاجة الى تأكيد الحرية والديموقراطية فان هذه الرؤية للحاضر لابد أن نسقطها على الماضى فنبحث عن بدايات الحرية فى تاريخنا الحديث وعن صراعنا من أجل تكوين المجالس النيابية . واذا كنا فى حاجة الى مزيد من العقلانية فاننا نكتب تاريخنا للفكر الفلسفى لنبين بدايات العقل ونضالنا من أجل ذلك .ولعل ذلك يجعلنا نتوقف على الوسيلة التى تصل بنا الى هذه الغاية . وهنا لا نجد غير أن نقرر أن اختيار المناهج سواء كانت (ليبرالية) أو (اشتراكية) هام وضرورى ، اذ لا يوجد تاريخ موضوعى محايد . ونحن فى حاجة الى تعدد مناهج كتابة التاريخ حتى ينشأ حوار بين المناهج ومقارنة بين النتائج . ولكن المهم هو ما وراء هذه المناهج من نظرة حضارية . فالتاريخ الاشتراكى أو الرأسمالى لمصر الحديثة تنكر لنهضة مصر وبحثها عن العقل والحرية والأمة والدستور والعدالة الاجتماعية . المنهج المطلوب هو المنهج الحر الذى يبدأ من حصر احتياجات العصر ومطالبه ثم يسقطها على الماضى لتأصيلها والبحث عن جذورها . فالبحث عن الجذور التاريخية هو ميزانية حل الأزمة .

فاذا جاوزنا المنهج سنجد أنفسنا نتساءل : فمن الذى يكتب التاريخ أصلا ؟

ليست الحكومة مؤرخا ، ولكنها تسيطر على الباحثين ، غير أن المهم هو توجيه الحكومة للباحثين . فلو كانت الحكومة تريد أن تفرض مذهبا أو رأيا وتحاول تدعيمه تاريخيا بفضل مؤرخى الحكومة فذلك ليس بحثا

الاهرام ، ١٤/١/١٩٨٠ .

بل ديماجوجية سياسية عبرت عن نفسها ليس فى التاريخ فقط بل فى الدين والسياسية والاجتماع والقانون . ولكن اذا كان للحكومة مشروع قومى يعبر عن أهداف الأمة ومصالح الناس هنا يكون اشتراك الباحثين فى تحديد الجذور التاريخية لأهداف الأمة واجب وطنى بصرف النظر عن توجيهات الحكومة . لا يمكن أن يكون المؤرخون فى جانب والأمة فى جانب . فالمؤرخون هم الذين يحـددون للأمة طريقهـا ويحافظون على حقوقها فى التاريخ . فالمؤرخ الوطنى لا يحتاج الى توجيه من الحكومة ، والحكومة الوطنية لا تحتاج الى توجيه المؤرخين .

واذا شئنا بعد ذلك أن نحدد جانب البحث التاريخى أهو الجانب السياسى أم الجانب الحضارى من فكرى وسياسى واجتماعى .. الخ ، فالحقيقة اننا لا نفصل بين السياسى والفـكرى . فالتاريخ سـياسى وفكرى واجتماعى ودينى فى آن واحد لأن الظاهرة الانسانية ظاهرة متكاملة لا يمكن فصل عناصرها . ولكن الذى يحدد مستوى التحليل والرؤية هى المصلحة القومية التى هى العناصر الثابتة فى الأمة ولا تتغير بتغير الحكومات والنظم . وانه يستحيل تحليل التاريخ دون رؤية . بل ان كثيرا من المؤرخين كانوا مفتاح رؤية للماضى والمستقبل كما هو الحال مع المؤرخين الألمان . ليس التاريخ هو تتابع الماضى فى الحاضر بل هو رؤية الحاضر فى الماضى وبالتالى اعادة بناء المواقف والاستفادة من التراكم التاريخى الذى يصب فى النهاية فى وعى الأمة ، ويكون إثراء لتجربتها .

جـ ـ القاموس السياسى والثقة المفقودة !

انه لاشد ما يحزن الانسان ان يجد الناس وقد فتروا عند سماعهم ألفاظ السياسة • فما من متحدث يذكر الاشتراكية أو تحالف قوى الشعب العامل أو « الاتحاد الاشتراكى العربى » أو « المنابر » أو « التنظيمات » الا ونظر اليه المستمعون وعلى افواههم ابتسامة باهتة ، تعلن عن سداد آذانهم عما يسمعون ، وفتور وجدانهم عما يرون ، حتى انه ليشق على المتحدث « الصادق » أن يجد آذان الناس صاغية لما يقول ، لقد أصبحت لديها مناعة تاريخية ضد كل ما يلقى اليها من قاموس السياسة ومصطلحاتها ، أو أن يستعمل المتحدث هذه الالفاظ للدلالة بها عما يريد فقد أصبحت الفاظا مسطحة ، تكون موضوعا للتندر وللحوار الساخر • وقد كثرت الرسوم الكاريكاتيرية عن الشباب الذين يصرخون بالفاظ لا يفهمون معناها ، والذين يتشدقون بمصطلحات محفوظة لا مدلول لها وأيضا عن تجربتنا الاخيرة فى المنابر والتنظيمات •

وبلغة الناس نقول ـ لقد « حرقت هذه الالفاظ » ولم يعد بالامكان استعمالها ، بالرغم من صدق مضمونها • واذا استعملها استاذ فى محاضرة ضحك عليه الطلاب ، واذا استعملها خطيب فى محفل نام الناس أو هزوا أكتافهم ! أصبحت هناك مشكلة « تصديق » بما يلقى فى اذانهم من مصطلحات حتى ولو كان المتحدث هذه المرة صادقا ، نظرا لطول كذبه • ولا يزال المرء يكذب حتى يكتب عند الله كذابا • وكالمتظاهر بالغرق عندما يصيح بالنجدة ! ويكتشف الناس كذبه ، اذا ما غرق بالفعل وصاح فلن يخف اليه أحد لنجدته • فى كل مرة يستمع فيها الشعب الى مصطلحات السياسة يقول فى سريرته « ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم » •

الجمهورية ، ١٩٧٦/٥/٢٦ .

* كان العنوان فى الأصل « فتور الشعب من قاموس السياسة » وفضل رئيس التحرير هذا العنوان ◘

وقد حدث ذلك لتاريخ طويل لهذا الشعب مع قاموس السياسة . فاذا كانت تجربة الشعب قبل الثورة هى فى الوعود التى لم تنجز والتى سخر منها الناس فى العبارة المشهورة التى كانت ترد فى خطبة العرش « وستعمل حكومتى على .. » فان تجربة الشعب بعد الثورة هى فى فتوره التدريجى من قاموس السياسة بعد أن آمن بمبادىء الثورة الستة ، وبعد أن آثارت فيه شعاراتها ، وعلى رأسها الشعار الأول « الاتحاد والنظام والعمل » أشواقه وماجيده ، وبعد أن الهبت مشاعره الفاظ النضال ضد الاستعمار ، العالم الثالث ، عدم الانحياز ، باندونج ، آسيا وافريقيا ، القارات الثلاث أو العدالة الاجتماعية أو ارفع رأسك يا أخى .. الخ . ولكن لما رأى الشعب تدريجيا الفصم بين الشعار والمضمون ، وأن الاشتراكية أصبحت « للناس اللى فوق » ، وان العدالة الاجتماعية هى اعادة توزيع للدخل ، وان الحرية للسلطان وحدة يفعل ما يشاء ، بدأت الشعارات تفقد مدلولاتها ، وبدأت فى التحول تدر... الى جعبة من الالفاظ أصبحت هى فيما بعد قاموس السياسة التى يواجهها الشعب الآن بفتوره ، ولا أقول بنفور لان النفور شعور ايجابى يوحى بالبديل ، وليس لدى الشعب بديل الا حكمه وأمثاله وآياته .

فنظرا لتاريخ طويل من الاحتراف السياسى الذى قضى على الصدق فى القول ، ونظرا لما يراه الناس من فصل بين القول والعمل ، ونظرا لما تشعر به الجماهير من مسافة شاسعة بين الحقيقة والواقع فقد قاموس السياسة فاعليته ، وأصبح من العبث الرجوع اليه أو استعمال الفاظه ومصطلحاته والا هز الناس اكتافهم من جديد .

ولكن عندما تم العبور فى صمت ، مع ان لفظ العبور ذاته قد دخل من قبل فى قاموس السياسة وكثر الحديث عن العبور الاقتصادى ، والعبور السياسى ، والعبور الاخلاقى ، اهتز وجدان الشعب من جديد ، وصدق ما لم يكن يصدق . وعندما يتم الافراج عن مواطنة بحكم قضائى ضد اتهام السلطة لها يصدق الشعب استقلال القضاء وحرية المواطن . أن

الذى سيزيل فتور الشعب من قاموس السياسة هو سلسلة من الاعمال الوطنية الكبيرة التى يرى فيها الشعب الواقع وهو يتغير ، ويشعر بأن الالفاظ لها مدلولات حقيقية ، وتعنى ما تشير اليه . لن يصدق الشعب الا عندما يرى بعينيه ما يسمع باذنيه ، وعندما يشعر بأن الكلمة لها ثمن يدفعه قائلها من حياته أو يراها الشعب وقد تحققت بالفعل لان الشعب بفطرته صادق فى حسه ، وما زال يصدق « يأيها الذين آمنوا لم تقولولون ما لا تفعلون ، كبرمقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » . وعندما يشارك فى مسئولية التنفيذ ويأخذ زمام المبادرة ، ويعمل بالحلول الذاتية حيئذ يصبح للاحصاء مدلول الكلمات ، ويكون الشعب هـو الوريث الوحيد لقاموس السياسة .

د ـ ولماذا تكون مصر استثناء ؟

أنها حجة شائعة ، نسمعها كل يوم ، بل وفى كل لحظة ، اذا ما اراد أحد منا تغيير الوضع القائم فى اية ناحية من نواحى حياتنا ، الى وضع افضل أن يقال له : يا أخى نحن فى مصر ! وكأن مصر استثناء بين الدول ، وبدعة بين الشعوب ، لا تسرى عليها قوانين التاريخ ، ولا أمل فى تغييرها لان لها قانونها الخاص الذى لا يعلمه احد ، ولكن كل شىء فيها يسير ببركة الله وتحت رعايته وحفظه !

فاذا حاول أحد منا فى الجامعة أن يرفع مستواها العلمى ، وأن يغير مناهج التلقين والاملاء الى مناهج التفكير والحوار ، وان يتحمل مسئولياته الجامعية ورافضا أن يتحول الى موظف حكومى يسمع ويطيع كانت الاجابة : يا أستاذ نحن فى الجامعة المصرية ، وهل تقارنها بجامعات الدول الأخرى ، وتريد أن تجعلها على مستواها ؟ نحن لسنا فى فرنسا ، ولا فى انجلترا ، ولا فى امريكا . نحن فى مصر ! وكأن مصر حالة خاصة ، وكأننا سقط بين الشعوب .

واذا حاول احد منا فى الطريق العام مراعاة قواعد المرور أو الحرص على نظافة الطريق وعدم البصق فيه أو اعطاء الاولوية للمارة أو احترام المال العام ، كانت الاجابة ، يا مواطن نحن فى مصر ! وهل تظن أننا فى بلد اجنبى يحترم قواعد المرور ، ويحرص على نظافة الاماكن العامة ، ويحترم كل فرد فيه الفرد الآخر ؟ نحن فى مصر بمشاكلها العويصة وبضيق أماكنها ، وبزحمة سكانها ، وفقر شعبها ، وأهمال مواطنيها ، وتسيب مسئوليها ، وغضب ربها !

[واذا حاول أحد منا فى مصالح الحكومة وفى مكاتب الدولة أن يراعى عمله ، وأن يحرص على انجازه ، وأن يحكم ضميره ، وأن يخدم الناس قيل له : يا أخى نحن فى مصر ! المشاكل كثيرة ، والموظفون

الجمهورية ، ١٩٧٧/٨/١٧ والفقرة بين معقوفتين [ ] من حذف رئيس التحرير ¤

بشر لهم مشاكلهم القاتلة ، والناس لا ترحم ، والباعث لا وجود له ، والجو حار • نحن لسنا كغيرنا من الشعوب حيث لا مشاكل ، وحيث يوجد باعث الربح أو باعث الوطن أو باعث الامة ، وحيث تكثر الامكانيات ، وحيث يسود القانون] •

واذا انتجت مصانعنا سلعة لم تلق القبول نظرا لعدم جودتها أو لسوء خاماتها حتى أصبح للمستورد — ايا كان — الاولوية المطلقة على الوطنى ، قيل : ياعم ! نحن فى مصر ! وهذه هى الصناعة المصرية ، نحن لسنا أوربا ولا أمريكا ، هذه قدرة العامل المصرى ، وامكانيات المصنع المصرى ، وحدود الادارة المصرية ، وكأننا — لاننا فى مصر — لا نستطيع أن نقيم صناعة جيدة تحرص وجداننا من استهواء المستورد •

وعلى هذا النحو ، نظل بدعة بين الامم ، واستثناء بين الشعوب ونجعل لمصر قانونها الخاص الذى لا أمل فى تغييرها ، فقد اسقطناها من الحساب ، واستثنيناها من حركة التاريخ •

كيف يمكننا اذن أن نغير بهذا التصور المسبق ؟ كيف نصلح أمورنا بهذا المقياس ؟ ان مصر ليست استثناء ، ومن يود تغييرها الى ما هو أفضل ليس بدعة •

هناك قوانين عامة تحكم مسار التاريخ ، وحركة المجتمعات ، لا يوجد استثناء فيها حتى ولو كانت مصر • فلماذا تكون مصر أستثناء ؟

هـ ـ الخيال السياسى (رؤية مصرية)

ان أهم ما يحرك القادة والشعوب معا لهو الخيــال السياسى • أعنى القدرة على تجاوز أزمات الموقف وصعابه والقفز فوقها جميعا مرة واحدة • فالحسابات الصغيرة لا تنتج شــيئا ، والرؤى الجزئية لا تدرك شيئا • الخيال السياسى هو القادر على رؤية الواقع كصورة شعرية وليس كحدود جغرافية أو كامكانيات سياسية ، والقفز فوق المراحل والوسائل الى الغايات والمقاصد • النهاية هى التى تفرض البداية ، والنتيجة هى التى تضع مقدماتها • هى المغامرة المحسوبة العواقب التى تلهب مشاعر الجماهير ، وتأتى بأفضل النتائج فيما وراء العرف الدبلوماسى والشكل القانونى ودون ادعاء أو اعلان عن الذات وبطولات ابن البلد والعلاج بالصدمــات • لقــد تم عبور نابليون جبال الألب بالخيال العسكرى ونقل هانيبال أفياله من قرطاجة الى روما أيضا بالخيال العسكرى ، وأسس الاسكندر الاكبر امبراطورية الشرق ، ودك جنود مصر السائر الترابى بمدافع المياه أيضا بالخيال العسكرى • والخيال السياسى على مستوى الشــعوب والقيادات لايقل أهمية عن الخيال العسكرى ان لم يكن الخيــال العســكرى أحــد مظاهر الفكرة السياسية ذاتها •

وتبرز أهمية الخيال السياسى فى الفرص التاريخية التى لا تتكرر كثيرا فى لحظات توقع الشعوب بروز القيادات التاريخية ، فى لحظات التحول فيها وتغييرها أو لحظات الخطر الداهم « اليوم خمر وغدا أمر » • وما أسهل أن يظهر هذا الخيال السياسى على الصعيدين الداخلى والخارجى •

ما أسهل أن يبدأ التغيير اذا ما انتظرته الملايين ، وتاقت اليه القلوب ، ابتداء من القضاء على الفساد وشتى مظاهر الانحراف ،

الجمهورية ، ١٩٨٢/١٢/٩ والفقرات بين قوسين حذفها الرقيب • وهى آخر ما كتبت فى الصحف المصرية قبل المغادرة الى المغرب فى ١٩٨٢/١٠/٥ • وكانت رسالة موجهة الى النظام الحالى منذ اكتوبر ١٩٨١ •

وعلى الطبقة التى أثرت على حساب الشعب ، وتاجرت بقوته ولو حتى بمحاكم شعب ومحاكم ثورة ! فبالرغم مما يشوب مثل هذه المحاكم من ظلم وتعسف الا انها تلهب الخيال ، وتؤكد على الطهارة ضد الفساد ، والثورة ضد الثورة المضادة ، والجماهير صاحبة المصلحة ضد الاقلية المترفة . ما أسهل القضاء على طبقة المرابين والسماسرة والوسطاء وتجار السوق السوداء والمهربين والمتاجرين بالعملات الأجنبية وفى المكيفات والمضاربين فى الاراضى والعقار ، والمتهربين من الضرائب ، وأصحاب العمولات . ما أسهل من حماية الصناعة الوطنية والمنتجات المحلية ضد غزو البضائع الاجنبية والاستيراد المفتوح . ما أسهل من اعادة توزيع الدخل القومى وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ورفع الحد الأدنى لأجور العاملين ، وفرض ضرائب تصاعدية على القادرين ، ومواجهة قضية الغنى والفقر ، والثراء والضنك ، والبطنة والبؤس ، بقرارات ثورية حاسمة تلهب خيال الشعب ، وتضعه فى أتون المعركة وراء القيادة السياسية التاريخية ، يعمل معها وليس ضدها .

ما أسهل أن يعاد تشكيل المجالس الدستورية التى لا تعبر عن الواقع الجماهيرى او تدافع عن مصلحة شعب بل تكونت فى ظل نظام واحد ، باسم السلطة ، منها واليها ، دفاعا عن النظام القائم ، تبحث عن الامتيازات الخاصة ، وتدخل فى قائمة الوسطاء ! ما أسهل أعادة تشكيلها كى تعبر عن الواقع الحى ، وتأتى مجالس أخرى ، بانتخابات حرة ، تعبر عن نبض الشعب ، وتعكس حركة الشارع ، وميزان القوى السياسية . ما أسهل من تشكيل أحزاب سياسية تعبر عن واقع الناس والا تظل باستمرار احزابا تنشأ فى كنف السلطة ، تقام وتنفض فى غمضة عين ، وتتغير اسماؤها وهياكلها والنظام والمضمون واحد . والليبرالية ، والناصرية ، والماركسية كلها تيارات سياسية تحرك الشارع وليس لها حتى الآن أحزابها التى تعبر عنها . وبالتالى يمكن تجنيد الجماهير فى أية لحظة حسم تاريخى ودون أن نشكو من الفراغ السياسى وفشل التنظيم السياسى وسلبية الناس . وتشعر الجماهير

حينئذ أنها جزء من النظام السياسى القائم يعمل لها ويحظى بتأيدها ، يشارك فى المسؤولية عن طيب خاطر ويدفع حياته دفاعا عن النظام بدل الخوف والارتعاش من الجماعات السرية والانقلابات العسكرية من الحركة الاسلامية أو الناصرية أو الوفد الجديد أو الماركسية فيتضخم جهاز الأمن ويصبح هو جهاز الدولة .

ما أسهل القضاء على كل الاجراءات الاستثنائية وقوانين العيب والاشتباه والطوارىء بجرة قلم واحدة اعتمادا على الشعب فهو الذى يعطى الأمن ويهب الأمان . ما أسهل عودة حرية الصحافة بدلا من التحسر على ما فات ، وحرية تشكيل النقابات والاتحادات والجمعيات ، وحرية نشاط الطلاب فى الجامعات حتى يتميز الخبيث من الطيب فى عملية تاريخية طبيعية تلقائية . (ان آلاف المعتقلين بين جدران السجون لقادرون على أن يكونوا كتيبة الاسلام لتحرير فلسطين ، يموتون شهداء خيرا من أن يموتوا سجناء .) ما أسهل من تكوين حكومة اتحاد وطنى أو انقاذ وطنى أو خلاص وطنى تجمع بين كل التيارات والاتجاهات والقوى الوطنية على برنامج عمل وطنى مشترك يظهر فيه مشروع الأمة المجهض ، فمصير الأمة لا يحدده تيار ولا يرسمه حزب واحد .

ان أية محاولة لتأكيد الاعتزاز بالنفس ، والغضب للكرامة ، والدفاع عن العزة القومية وتحرير الأمة من قيودها ومعاهداتها التى أصبحت عبئا عليها ، واهانة لكرامتها ، وضياعا لثقلها ووزنها بين الشعوب لتلهب خيال الأمة ، الجيش والشعب ، فيعود الى الأمة جندها ، فجندها خير أجناد الأرض ، وشعبها فى رباط الى يوم القيامة .

ان الشتات العربى الراهن لهو أحوج الى مثل هذا الخيال السياسى القادر على صنع قادة تاريخيين يؤثرون فى شعوبهم ، ويحظون باحترام الجميع ، يهابهم الاعداء ، ويقترب اليهم الاصدقاء . (ان زيارة خاطفة لبغداد وطهران لوضع حد لهذه المأساة التى تستنزف فيها دماء دولتين اسلاميتين كان بامكانهما مع سوريا تكوين جبهةشمالية ذات عمق عسكرى

واستراتيجى وفائض من الأموال والعتاد بدلا من التـدمير المتبـادل وتحويل الجبهة الحقيقية فى فلسطين والقدس الى جبهة مصطنعة فى شط العرب والأهواز ممكنة • ان زيارة خاطفة لليبيا تفتح بها الحدود ، وتوضع بها امكانيات القطر الشقيق العسكرية فى قلب المعركة فى جبهة جنوبية تضع حدا لهذا الخصام الصبيانى الذى من أجله ضاعت فلسطين وتكاد تضيع لبنان • ان زيارة خاطفة لدمشق تعيد الى الاذهان حرب أكتوبر ١٩٧٣ للتنسيق بين الجبهتين الشمالية والجنوبية ، لتعيد الى الاذهان أول تجربة وحدوية عربية فى التاريخ ، وتحقق من جديد شرط الانتصار ، وحدة مصر والشام • ان وحدة فورية لقطرين عربيين مهما قيل فى عفويتها وارتجالها وسرعتها فانها قادرة على الهاب المشاعر • فقد كانت وحدة مصر وسوريا مقدمة لهز العروش والهابا لمشـاعر الجماهير العربية أو عودة الجمهوريات العربية المتحدة فى الجنوب بين مصر وليبيا والسودان حتى ولو مجرد فكرة لقادرة على تحريك الجماهير واذكاء الخيال العربى • أما سياسة المحاور ، وأخذ المواقف لصـالح طرف ضد آخر أو زيارة لسلطنة فلان أو علان فليس هذا وزن أمة ، ولا ثقل شعب ، ولا عظمة قيادة • ان أية محاولة لتحقيق مصالحـة عربية عامة بمبادرة تاريخية مثل تلك التى خرجت بعدها من قلب المعركة لقادرة على أن تلم الشمل ، وتعيد القلب النابض الى الجسد الهامد ، وأن توجه الاطراف نحو قصد واحد بدلا من تشتتها وتضاربها وحركاتها العفوية العشوائية •

ان زيارة خاطفة لموسكو مثل تلك التى تمت بعد ثورة يوليو/تموز ١٩٥٨ فى العراق والتى كان لها أكبر الأثر فى الدفاع عن الثورة تأييدا من الشرق وتراجعا من الغرب ، واعادة توريد السـلاح ، وتشـغيل المصانع ، واحياء عدم الانحياز تحمى من الوقوع فى براثن معسـكر واحد تعطى لـه كل الأوراق وتعطى للنفس وللغير معـا صفرا • ان الانفتاح على الشرق ، فمصر تاج فى مفرقه ، واكتشـاف الـدائرة الحضارية التاريخية الطبيعية لحركتها ، فقد كانت مصر والشـرق

محورين لفجر النهضة العربية الاسلامية الحديثة ، فى مقابل الغرب لتحمى القيادة من البحث عن تحالفات جديدة فى كوريا أو تايوان . وأول ما انتشر الاسلام فقد انتشر شرقا . وان اكتشاف الصين واليابان والهند لا يقل أهميته عن زيارات لفرنسا وانجلترا وألمانيا . وان الاعتماد على القوى الذاتية ولم الاطراف حول القلب ليقدر على مواجهة الصعاب .)

ان العودة الى شعارات الأمة التى الهبت خيالها مثل مناهضة العنصرية ، ومساعدة حركات التحرر فى أفريقيا وآسيا ، وتأسيس منظمة التضامن للشعوب الاسيوية والافريقية ومؤتمر القارات الثلاث ليس بعيد المنال ، فالمعارك مازالت قائمة والجماهير منتظرة .بدون الخيال السياسى لاتخلق فكرة ، ولا يصدر قرار ، ولا يأتى ابداع . (ويظل القائد محليا تتباعد منه القلوب ، وتبرد تجاهه العواطف ، ويتحسر الناس على البداية الطيبة بالكلمات الحلوة ، والشعارات التى ذكرتهم بماضيهم المجيد والتى لم تتحول بعد الى أفعال أو تترجم الى قرارات ، فينفض الجمع ، ويعمل كل فريق لحسابه الخاص ، فى قبيلته وعشيرته ، وناديه وجماعته ، منتظرا يوم الخلاص أو يوم الحساب . وهو القادر على صياغة المشروع القومى فى مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والاقطاع والرأسمالية والتجزئة والعنصرية حتى ولو بعبارات الخطابة وبتعبيرات البلغاء حتى ولو بشرب مياه البحرين الابيض والاسود معا فى بطون عتاة استعمار) .

ان الخيال السياسى هو المحافظ على الروح القومية ضد سياسة الأمر الواقع . وهو القادر (حتى فى اعقاب الهزيمة المرة على رفع شعار « لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة » . وما الفائدة بعد انتصار نستسلم عقبيه ، ونفاوض ونعترف ونصطلح باسم « الواقع السياسى » . ان الخيال السياسى هو القادر) على الحفاظ على أمة فى التاريخ مئات السنين .ولو استسلم المسلمون للصليبيين بعد جيل واحد لما ظهر صلاح الدين وانتصر المسلمون وحرروا الشام وبيت المقدس .

ان الواقع السياسى مادة الخيال السياسى وليس أمرا واقعا • فالأمر الواقع مجموع الحوادث والارادات ، وفى الوقت الذى تنتزع فيه الارادات من التاريخ تتحول الحوادث الى أمر واقع ، وبدون خيال يتم الاستسلام له •

لقد تمت معظم القرارات الثورية فى أوائل ثورة يوليو بالخيال السياسى : الاصلاح الزراعى بعد أن كان الاقطاع ، والتأميم ضد الشركات العالمية ، والتصنيع بعد أن تعلمنا أن مصر بلدا زراعية • ان توزيعا جديدا للارض على الفلاحين المعدمين ، ومشاركة أكبر للعمال فى المصانع ، وللطلاب فى معاهد التعليم ليلهب خيال الشعب (ويعيد الى الذاكرة سيرة القيادة الاولى التى مازلت عطرة فى النفوس •) لقد كان العلم خيالا قبل أن يكون واقعا ، وكان السير على القمر والسباحة فى الفضاء موضوعا للقصص قبل أن يكون موضوعا للحاسبات الآلية • لذلك كان القادة يقرأون الشعر وحياة العظماء فليس « راعى البقر » هو النموذج الأمثل ، (وأن التاريخ لا ينتظر التلاميذ الذين يتعلمون بل يقبل دور الاساتذة الذين يعلمون فيحدون حركته ومساره • ان الخيال السياسى لاقرب الى الواقع السياسى من قصر الرئاسة وكرسى الحكم •)

و — روسو وفولتير يزوران مصر •

يحتفل العالم كله هذا العام بمرور مائتى عام على وفاة روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨) • ولقد عرفت مصر كلا الفيلسوفين منذ بداية نهضتها الحديثة اما بالاستقاء منهما على نحو غير مباشر كما فعل رفاعة رافع الطهطاوى أو بالكتابة عنهما والترجمة لهما كما فعل محمد حسين هيكل فى كتابه (جان جاك روسو) أو بأخذ أقوالهما شعارا للتعبير عن أملنا فى الحرية كما فعلت مجلة (الطليعة) بأخذ قول فولتير المأثور شعارا لهـا « قـد اختلف معك فى الرأى ، ولكنى على استعداد لان ادفع حياتى ثمنا لحقك فى الدفاع عن رأيك » • لقد أتى الفيلسوفان فى مصر مبكرين ليس لاستثمار مواردها واستنزافها ولكن ليساعدان على نشأة عصر تنويرها •

كان روسو وفولتير من « المفكرين الاحرار » الذين مهدوا للثورة الفرنسية عن طريق أحداث ثورة فى الاذهان وفى نفوس الناس أولا • لذلك قامت الثورة الفرنسية كثورة شعبية وتم استيلاء الشعب على سجن الباستيل • واننا نذكر من الثورة الفرنسية المبادىء الثلاثة : الحرية ، والاخاء ، والمساواة كما أننا نذكر حقوق الانسان فى الحرية والأمان ومقاومة كل صنوف القهر •

١ — لما كانت فلسفة التنوير أو الانوار تعنى الاستنارة ، فانها لا تتم الا بنور العقل ، وهـو النـور الفطرى الذى أودعـه الله فى الانسان •

٢ — ما دام الانسان قد استنار بالعقل فانه يكتشف حريته ، فالانسان هو استقلال العقل وحرية الارادة • وتشمل الحرية حرية القول والاعتقاد والاجتماع ، حرية القول تمنع الرقابة ، وحرية الاعتقاد تمنع التكفير والتفتيش فى ضمائر الناس ، وحرية الاجتماع تمنع تدخل أجهزة الأمن والشرطة • والحرية لا تعطى بل هى حق الانسان يدافع

الاهالى ، ١٣/٥/١٩٧٨ •

عنه ويحرص عليه ويستشهد دونه . يقول فولتير « ان الأمر بيديك ان أردت أن تتعلم كيف تفكر . لقد ولدت ولديك روح . أنت طائر فى قفص محاكم التفتيش . لقد قصت محاكم التفتيش جناحيك ، ولكنهما يمكن آن يعودا اليك » . فالحرية هى أساس الخلق والابداع فى الفكر والآداب . يقول فولتير أيضا « ان أكبر شر يصيب رجال الفكر والادب هو ان يحاكمهم الاغنياء ، ويراقبهم الجهلة » .

٣ — ولما كانت الحرية ليست للفرد وحده بل للجماعة أيضا ، فان الحرية الجماعية تتمثل فى النظام الديموقراطى . وضع روسو نظرية « العقد الاجتماعى » . فالشعب مصدر السلطات ، وسيادة الشعب مطلقة لا يكن تجزئتها أو الاستثناء منها بحجة الأمن العام أو الانحراف بها والتلاعب عليها بمؤسسات شعبية فارغة بلا مضمون . الحاكم هو المعبر عن ارادة الشعب ، وسلطته مستمدة من الجماعة التى خولت له بحرية تامة تدبير الامور العامة . وبالتالى فلا يوجد « حق آلهى » فى الحكم أو سلطة موروثة ، أو عهد ملك لامير ، أو كاتم الاسرار وحافظ العهود لصديق ! الحاكم منتخب انتخابا حرا من الشعب . يقول فولتير «يصيح الدكتاتور بأنه يحب وطنه وهو فى الحقيقة لا يحب الا نفسه ! » ان الديموقراطية هى أفضل نظام ملائم للطبيعة البشرية اما الثيوقراطية فانها تنتهى الى الطغيان . والملكية أيضا نظام ينتهى الى الطغيان اذ لا يرعى الملك الا مصالحه الخاصة . وينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم فى شؤون الدولة وسيرهم فى ركاب الحكام . فى النظام الديموقراطى لا يقسم الناس الى سادة وعبيد . يقول فولتير « يجب أن نتفق على أن كل الناس قد ولدوا متساوين ، ثم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء ، وأصبح النصف الاخر سادة عن طريق القوانين ! »

٤ — ولما كانت ارادة الشعب هى مجموع ارادات الافراد فانها تبغى الصالح العام للجميع . ومن ثم تؤدى الحرية السياسية بالضرورة الى الحرية الاجتماعية ، ويفرض النظام الديموقراطى السياسى نظاما

اجتماعيا يقوم على المساواة وتحقيق العدل بين الناس • فقد كتب روسو « مقال فى نشأة اللامساواة بين الناس » يبين كيف ينشأ الظلم الاجتماعى وقسمة المجتمع الى طبقات ، أغنياء وفقراء ، ملاك ومعدمين • لقد كان الانسان يعيش على الطبيعة أولا ، لا يعرف الملكية • فلما جاء انسان ووضع يده على قطعة من الارض ، وأحاطها بسياج وقال هذه لى ، جاءه انسان آخر ينازعه أدعاءه ويقول له : هذه لى • وهنا ينشأ الظلم الاجتماعى ، ويظهر الاستغلال ، وتنشب الحروب • فليس السارق هو الذى ينازع الآخر ملكيته كما يدعى القانون بل السارق هو هذا الانسان الاول الذى وضع يده على شىء وأدعى ملكيته • فالملكية هى بداية انحراف الانسان • ثم تنشأ التقاليد للمحافظة على أوضاع الظلم ، وتبدأ الرذائل بظهور عواطف الكبرياء والتعالى واحتقار الآخرين • ثم ينشأ القانون والمجتمع المدنى للمحافظة على السرقة وحماية المكاسب الطبقة • ولكن « العقد الاجتماعى » هو العلاج لما ينشأ عن الملكية من أضرار • فتنشأ الدولة ، وتسن القوانين ، وتؤلف الحكومات ، وتدون الدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء حقهم من الاغنياء ، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الاقوياء • فالدساتير جمهورية تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الارستقراطية ضد غالبية الشعب • كان روسو من عامة الشعب ، أدرك مفاسد الارستقراطية • وكان جمهوريا معاديا للملكية فرأى الطبقات الاجتماعية ، أكثرية فى بؤس وأقلية مترفة • والملكية هى الراعية لهذا النظام فهى أساس الفساد •

٥ — ولكى يحافظ الفرد على استقلال عقله ، وحرية ارادته ، ولكى يحافظ الشعب على نظامه الديموقراطى والاجتماعى لابد من تربيته من أجل تفجير طاقات المواطنين واطلاق روح الخلق والابداع فيهم • أما مناهج التربية القائمة على التلقين والحفاظ على التراث والتمسك بالقيم فهو قتل لروح الشعب وقضاء على روح المواطن • أما اذا تربى المواطن على حرية الفكر ، وأخذ زمام المبادرة والتصدى

للقضايا العامة فانه يصبح عنصرا فعالا بمشاركته فى توجيه نظام الحكم وفى الرقابة عليه بدلا من أن يظل متفرجا على الاحداث ، يندب حظه العاثر على الملا ويلعن الحكومة فى سره . ولا تقتصر التربية على اعداد « المواطن » وهو لقب الثورة بل تمتد الى تربيته العمليـة والمهنية . فالمواطن هو العامل المنتج وليس صاحب رأس المال المستهلك . المواطن هو العامل الشريف الذى يكسب قوت يومه بيده وعينه على الحكومة يراقب ويقوم . لقد كتب روسو « اميل » من أجل تربية الشعب على الحرص على مكاسبه والدفاع عن حقوقه حتى لا يطغى الحكـام اذا ما جهلت الشعوب .

٦ — ولما كان الشعب هو احدى لحظات التاريخ ، فان الجماهير هى صانعة التقدم فتسير الانسانية دائما نحو الافضل . ان العنـايه الالهية فى حقيقة الأمر هو قانون التقدم ، ولقد ساهم الانبياء فى تقدم الوعى الانسانى كما ساهم الثوار والمصلحون . يرى فولتير بعض عقبات للتقدم ممثلة فى رجال السياسة بالنسبة للطغيان ورجال الدين بالنسبة للتعصب ، ولكن الانسانية قادرة بعقلها اللامحدود التغلب على كل مظاهر الطغيان والتعصب . ان التقدم كامن فى طبيعـة الانسـان والانسان قادر على تحقيقه دون ما حاجة الى الانتساب الى الشعب المختار أو انتظام لمخلص . صحيح أن الانسان لا ينتظر قدره متواكلا مثل « صادق » فى رواية فولتير ولا يتفاءل بالرغم مما حدث لـه من مصائب تصل الى حد الخزى والعار والهوان كما يفعل « كانديد » فى رواية فولتير ولكنه يعمل حريصا على كرامة نفسه وأمينا على حقوق الناس .

أحـــاديث فى الـــدين والتحـــرر الثقـــافى

أ ــ تحرر العقل العربى :

١ ــ لماذا لم يتحرر العقل العربى ؟ هل لأنه لم يمر بفترة ومرحلة تشبه عصر النهضة الأوربية ؟

لا يمكن الحديث عن العقل العربى والعقل الفرنسى والعقل الألمانى ، فهذه مصطلحات تكشف عن مواقف عنصرية نشأت فى الغرب منذ القرن الماضى ، ومازال يتم الترويج لها فى اسرائيل عن قصد بدليل آخر كتاب صدر لبتاى بعنوان « العقل العربى » ولدينا عن غير قصد وتبعية للآخرين . ولكن هناك الفكر . ولا يمكن أيضا أن نطلق عليه العربى ، فالفكر لا جنسية له ، بل هو الفكر الاسلامى أو فكرنا القومى ان شئنا .

كما يصعب الحكم عليه بالتحرر أو عدم التحرر فهذه أحكام مطلقة لا تصدق على عملية تاريخية ومسار طويل تساهم فيه الارادات الفردية والجماعية . وبالتالى يكون السؤال أصح عن شروط التحرر أو درجـة التحرر أو نسبة التحرر أو أوجه التحرر . ولا تكون الاجابة علمية عن طريق أخذ نمط آخر من الغرب أو الشرق تقاس عليه عملية التحرر . فلكل حضارة نمطها الخاص ، النمط الصينى غير النمط الأوربى ، والنمط الهندى غير النمط الأمريكى ، وبالتالى ليس عصر النهضة الأوربى مقياسا للتحرر وان كان يعطى نموذجا للتحرر فى اطار النمط الغربى القائم على الانفصال بين الماضى والحاضر وليس الاتصال .

ومع ذلك يمكن الاجابة على السؤال على النحو الآتى : بعد انتهاء الحضارة الاسلامية فى دورتها الاولى فى القرون السبعة الاولى وأعطتنا نموذجا أولا لنشأة الحضـارة وتطورهـا واكتمالهـا فى القرنين الرابع والخامس ، جاء الغزالى وهاجم العـلوم العقلية ، ودعى الى العـلوم

حوار مكتوب مع الصحفى محمد عثمان من مجلة « روزاليوسف » فى القاهرة ، ١٩٧٧ ولكنه آثر نشره فى مكان آخر .

الذوقية • ولم تفلح بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى وقف التيار المناهض للعقلانية • فجاء ابن خلدون ليؤرخ للحضارة الاسلامية فى الدور الاول محددا عوامل النشأة ومركزا على اسباب الانهيار • ثم استمرت الحضارة الاسلامية بطريق آخر ، فى القرون الخمسة التالية ابان الحكم العثمانى ، تؤرخ لذاتها ، وتدون ابداعاتها ما دامت عاجزة عن الابداع ، وهو عصر الشروح والملخصات • ولكن منذ قرنين ، منذ محمد بن عبد الوهاب ، والأفغانى ، والكواكبى ، ومحمد عبده ، والسنوسى ، والمهدى ، والشوكانى ، والالوسى ، بدأنا « الاصلاح » ، وهو سابق على النهضة أى اعادة الحياة الى الموروث الدينى ، وتخليصه مما علق به من خزعبلات وخرافات • فطهارة الدين ، ونقاء الايمان شرط أولى سابق على أية نهضة • ولكنه ظل اصلاحا نسبيا أشعريا فى التوحيد وان كان معتزليا فى العدل ، اى أنه مازال قائما فى نطاق السلفية الاشعرية التى سادت منذ ألف عام دون تقليصها ثم ايجاد البديل الاعتزالى العقلانى لها • كان التحرر اذن محاولة نسبية فقط فيما يتعلق بقدر العقل على التمييز بين الحسن والقبيح والارادة الحرة ولكن ليس فيما يتعلق بتصور الله أو النبوة أو المعاد أو السياسة • فالعقل مازال فى حاجة الى نبوة ، والمعاد مازال يدفع بالناس الى التفكير فيما وراء العالم بعد الموت ، وليس فى هذا العالم أثناء الحياة ، والسياسة مازالت مركزة حول صفات الامام وليس حول المؤسسات أو الجماهير ودورها . سادت الاشعرية ألف عام ، وظهر الاعتزال على مدى ثلاثمائة عام ثم انتهى . الاشكال اذن هو أن السلفية فى حياتنا مازالت لها الأولوية على العقلانية • والاعتزال يعنى أن يكون العقل قادرا على تصور الحقائق ، الله كمبدأ وليس كشخص ، الانسان حر عاقل ، والطبيعة مستقلة لها قوانينها الثابتة ، والانسان له ماض وله مستقبل ، ولكن يعيش فى حاضره بعمله وجهده فى مجتمع ودولة يختار نظامها ، وعليه واجب « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » • اذا استطعنا ايجاد الاشعرية الى جانب الاعتزال تحرر العقل وارسينا قوعد النهضة وشروط التقدم •

٣ — يرى البعض أن هناك فرقاً يصل الى ١٦٠٫٠٠٠ عاما بين العقل الاوربى والعقل العربى ، لأن العقل الأوربى يدخل الآن مرحلة تغير كيفى جديدة • ما رأيكم ؟

ان أخطر ما يهدد أمة هو اليأس ، اليأس من نفسها ، والولولة المستمرة ، والاحساس بالنقص أمام الآخرين • وفى معارك التخلف والاستعمار ، يكون ضد اليأس فى صالح أعداء الأمة لأنه يقضى على ابداعها ، ويشل حركتها ، ويجعلها تحول التبعية الى سلوك دائم ، وتصبح حضارة الآخرين ، والحضارة الغربية نموذجا لها ، هى الحضارة الفريده الواحدة التى تلحق بركبها كل الحضارات الأخرى •

وأكبر مثل على ذلك ما يروج بيننا باسم « الصدمة الحضارية » • ومؤداها أن معدل انتاج الغرب أكبر بكثير من معدل اللحاق به ، وانه كلما حاولنا اللحاق بالغرب ، فان المسافة تتسع بيننا حتى تصل الى مالا نهاية ، وبالتالى يحكم علينا بالتخلف الأبدى ، وعلى الغرب بالتقدم الأبدى ، ونظل تابعين الى الأبد • وقد ننقرض لأنه قد لا يكون للتابع مكان فى هذا العالم • وخطورة ذلك هو جعل الغرب باستمرار نقطه احالة ، ومعيار التقدم ، ومقياس كل شىء •• وهو يدل على موقف مغترب يصل الى حد العمالة والخيانة ، والتنكر لقدرات الأمة على الخلق والابداع ، وانسلاخ عن ماضيها وتاريخها وأصالتها • فالغرب ذاته ليس نمطا فريدا ، عبقريا على غير منوال • بل انه ضم كل نتاج الحضارات السابقة عليه من الصين والهند وفارس واليونان ومصر القديمة ، والحضارة الاسلامية ، والتراث الافريقى والمكسيكى •• الخ • وأخفى هذه الروافد حتى يشع هذه الاسطورة وهو أنه نموذج عبقرى فريد لاتقدر أية حضارة أخرى على الاتيان بمثله « ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » • وعلى هذا النحو تنفصل الشعوب غير الأوربية من تراثها ، ومواطن ابداعها ، وشروط نهضتها ، وتتحول الى حضارات مقلدة تابعة للغرب ، فتتم الهيمنة للحضارة الغربية ، بعد أن كانت له الهيمنة العسكرية من خلال احتلال الأرض والغزو ، ثم الاقتصادية من خلال

نهب الثروات والمواد الاولية وغزو الاسواق والشركات المتعددة الجنسيات ، ثم السياسية من خلال الاحلاف ومناطق النفوذ ، ثم الثقافية من خلال نشر الثقافة ومراكز البحث والاعلام ، وأخيرا الحضارية من خلال بث اليأس واجهاض العقول ، وتحويل كل الشعوب غير الأوربية الى مستهلكة ناقله للعلم وليس الى مبدعة وخالقة له . وقد نهضت الصين ، وتحررت فيتنام ، ونشأت علوم اجتماعية وطنية فى أمريكا اللاتينية ، وتحررت شعوب العالم الثالث ضد النمط الأوربى ، وبنموذج وطنى أصيل .

كل شعب يعيش مرحلته التاريخية . اذا كانت للغرب الريادة منذ خمسمائة عام فان هذه الريادة قاب قوسين أو أدنى من الانتهاء ، فقد ظهرت ريادات أخرى تبشر بمستقبل قريب فى الصين والهند والمكسيك وفى الأمة العربية ، وفى العالم الثالث بوجه عام الذى أصبح يمثل نوعا من الضمير العالمى . فالتقدم لا يستمر الى الأبد لكل شعب ، كل شعب له دورته ، وقد قاربت الدورة الأوربية على الانتهاء . بل ان مفكرى الغرب وفلاسفته مثل اشبنجلر وهوسرل وبرجسون ونيتشه وشيلر ينعون حضارة الغرب لأهله ، يتحدثون عن أفول الغرب ، انتحار الغرب ، قلب القيم ، وينتهون الى العدمية المطلقة . وخرجت آلاف الدراسات عن مخاطر المجتمع الصناعى المتقدم ، وتهديدات الحاسبات الآلية للحياة الانسانية ، وتلوث البيئة وحوادث الانتحار والبطش والجريمة والعنف ، مظاهر الفساد والانحلال والاستغلال . فاذا كان الغرب ينعى ذاته لنا فما بالنا نباركه ونتخذه نبراسا لنا ومقياسا للتقدم فنبعث فى روحنا اليأس ، ونقتل أنفسنا بأيدينا ؟

٣ — يرى بعض المفكرين أن المنطقة العربية نتيجة تخلف العقل العربى سوف تتحول الى ما يشبه الهنود الحمر ؟ وأن الحضارة العربية تشبه حضارة الانكا ؟

ان ادانة الذات وتعذيبها انما ينشأ من عدم الاحساس بها أو بعقدة النقص فى مواجهة غيرها . وان الذى يعتبر حضارتنا تسير نحو الفناء والانقراض انما يعبر عن مجرد أمانى ما أنزل الله بها من سلطان ،

ويكون أكبر داعية للغرب ، ومروج لاسطورة الصدمة الحضارية مشعا اليأس فى قلوب الأمة ، فى مقابل نهضة اسرائيل الجديدة ، ولم تمنعها من الشتات ، وكأن حركات التحرر الوطنى لم تحدث فى جيلنا ، وكأن محاولات النهضة منذ أكثر من قرن من الزمان ، بالرغم من نسبيتها ، لم تتم ، ولم تحدث أثرا فينا ! بل ان المستشرقين أنفسهم الذين روجوا لمثل هذه الاسطورة قد تخلوا عنها • وان أعتى النظريات العنصريه التى جعلت الجنس الآرى وحده هو الصانع للتقدم فى مقابل الجنس السامى المختلف بطبعه قد انهارت أمام شواهد التاريخ • لكن يبدو أن « العلوم الحضارية » فى الغرب قد ورثت هذه النظرية القديمه ووجدت لهـــا المروجين بيننا الذين يرون حضارة الغرب هى الحضارة العالمية الوحيدة ، ويسعون الى سيادتها وانتشارها والقضاء على كل الحضارات المحليه الأخرى للشعوب غير الأوربيه •

نحن لسنا غرباء عن حضارتنا ، ولسنا مستشرقين ، بل هى جزء منا ، ونحن جزء منها ، نحن مسئولون عنها ، ولسنا متفرجين عليها • التخلف والتقدم عملية تاريخية حية حركية وليست جواهر ثابته وصفات مطلقة لشعب دون شعب • بل ان هذه الحضارة التى يرى البعض فيها سائرة الى الانقراض هى أساس حضارات العالم • فقد كانت الحضارة العربية الاسلامية وريثة لحضارات ما بين النهرين فى العراق ولحضارات الفينيقيين فى الشام وحضارة مصر القديمة على ضفاف النيل • وقــد قامت الحضارة الاسلامية على مدى سبعة قرون ، رائدة لحضـــارات العالم ، تمثلث حضارات الهند وفارس واليونان والروم ، وأبدعت ، وأنتجت ، وترجم عنها الغرب فى بداية نهضته • لم تخرج نظريات فى الغرب تنعى شعوبه وتؤله حضارة المسلمين بل ظهر نقـــاد لحضـــارة المسلمين ولشرحهم على أرسطو • كما ظهر فلاسفة وعلماء ومفكرون أحرار يســـتأنفون الفكر الاســـلامى والعـــلم الاسلامى والنهضـــة الاسلامية •

أنه عيبنا نحن هو أن نؤله الآخرين ، وأن نتنكر لقدرات الذات •

ولا يأخذ هذا الموقف الا من انسلخ عن حضارته وباع نفسه لحضارات الغير بثمن بخس دراهم معدودة اما لولاء طائفى للغير ، أو لتعصب دينى من الاقلية لتراث الأغلبية . وان حضارة الانكا لفى ازدهار ، وتبعث المكسيك حضاراتها القديمة ، وتقيم أمريكا اللاتينيه علومها الانسانيه الوطنية فى مقابل علوم الغرب ، بل ظهرت نظريات حضارات خليج المكسيك كأولى حضارات العالم . فهناك ظهرت الاهرامات ، وهناك تعانق المصريون القدماء . كما قامت الصين بنهضتها الحالية حتى فى العلوم الطبيعية فى علوم الطب والكيمياء وعلوم الذرة ابتداء من التراث الصينى الخالص . كما قامت فيتنام باستعمال الوسائل المحلية الخالصة ، السراديب والبنادق داخل غابات الاشجار فى مواجهة أعتى آليات الحرب الحديثة فى الغرب .. الخ . الم يأن الأوان لاعادة النظر فى ولائنا القومى ، هل هو للغير أم للذات ؟

٤ — هل هناك مفكرون عرب ؟ أم أنهم مجرد نقلة للفكر الغربى فقط ؟

لا يعنى المفكر بالضرورة ما حدث فى الغرب من اعتبار المفكر صاحب نظرية أو مذهب . فقد أسقط الوعى الأوربى فى عصر النهضة كل الغطاء النظرى السابق الذى ورثه من العصر الوسيط وتراث الكنيسة ، فأصبح الواقع عاريا من أى غطاء نظرى بديل ، وهنا جاء دور المفكر والعالم فى ايجاد غطاء نظرى آخر معتمدا على جهده الخاص ، ووسائل المعرفة الانسانية الحسية والعقلية والوجدانية بعد رفضه كل الوسائل المسبقة للمعرفة بعد اكتشاف تعارض الكتب المقدسة مع حقائق التاريخ ، وتعارض عقائد الايمان مع أبسط حقائق العقل والبديهة . فظهرت النظريات والمذاهب الغربية مثل الحسية والعقلية ، والمثالية والواقعية ، والكلاسيكية والرومانسية .. الخ ، كل منها رد فعل على الآخر ، يبتر جزءا من الواقع ، فيجىء مذهب آخر ليبرز الجزء الآخر ، وهكذا حكمت المذاهب الغربية قوانين الأفعال وردود الأفعال . ثم نقلنا ذلك نحن ، وتصورناها علوما ونظريات ، ومذاهب مستقلة عن الزمان والمكان خارج ظروف نشأتها ومكونات بيئتها ، دعاية لأنفسنا وتشدقا بالجديد ، وحرصا

على الكسب ، حتى أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب وعملاء لمذاهبه ، ففرشنا على أرضنا ذما من المذاهب ، والواقع لدينا مازال مغطى بغطائه النظرى التقليدى الموروث ، فوضعنا قشورا فوق الاعماق ، لم تؤثر ، بل تتساقط اذا ما تحركت الجذور •

فالمفكر لدينا له معنى آخر تماما ، ينبثق من المرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا • فنحن مازلنا ، وقد بدأنا ذلك منذ أكثر من قرون ، فى عصر الاصلاح الدينى نحاول أن نتجاوزه الى عصر النهضة • وبالتالى يكون كل مفكر لدينا هو بالضرورة مصلح دينى ، يعيد النظر فى معنى العقيدة ، ويعيد الحياة لها ، ويعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ، وللأعمال على الأقوال ، وللدنيا على الآخرة ، وللعقل على النقـــل ، وللحرية على الجبر ، ••• الخ • فاذا ما تم الاصلاح الدينى على نحو جذرى أمكن لجيلنا ، وتلك هى مهمته ، الانتقال الى عصر النهضـــة • ومفكر عصر النهضة هو الذى يتصدى للموروث القديم محاولا نقده واعادة بنائه ، والتحرر من معوقاته ، وأخذ نقاط قوته ، واكتشـــاف الطبيعة مصدرا للعلم ، والحواس والعقل أحـــد وسائله ، واعتبـــار الانسان مراكزا للعالم ، والحاضر أولى من الماضى ، والانسان جسد قبل أن يكون روحا • يقوم مفكر عصر النهضة بهذا التحول الجذرى فى محاور الحضارة ومستوياتها ولغتها ومناهجها حتى يمكن بعد ذلك أن يتحرر العقل ويتجه نحو الطبيعة • ويتم تطبيق العقل وتفجيره فى المجتمع فتنشأ الثورات الاجتماعية قبل الثورة الصناعية • ولكن لسوء الحظ جعلنا أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب ، ننقل ما ينتج ، ونترجم ، ونؤلف مترجمين ، منسقين بين المعارف ، ولم نقم بمهمة جيلنا أى اتمام الاصلاح الدينى على نحو جذرى ثم نقله الى نهضة شاملة • وفرحنا بألقاب مفكرينا : وضعى ، بنيوى ، مثالى ، واقعى ، علمى ، وجودى ، تحليلى ، رومانسى ، كلاسيكى ، تكعيبى ، سريالى ، وأعطيناهم الجوائز فى عيد العلم حتى أصبحوا فقاعات سرعان ما تنفجر ، لأنها مجتثة الجذور ، أمام أى مد أصيل من تراث الآمة وتاريخها •

٥ — ما الفرق بين ما يتم من نقل الآن للفكر الغربى وما كان يحدث فى فترة ازدهار الحضارة العربية ؟

نشأت حضارتنا القديمة بفضل الوحى . فقبل الوحى كان لدينا الشعر العربى وكان فيه سجل حياة العرب ، وكان لدينا بعض العرف والعادات والتقاليد والقيم العربية الموروثة . ولكن بفضل الوحى وحوله نشأت الحضارة الاسلامية . وقد امتاز الوحى بانه كان نداء للواقع « أسباب الزول » ومتطورا متكيفا مع القدرة البشرية « الناسخ والمنسوخ » . وبعد عصر الفتوحات بدأت الترجمة بالتعرف على حضارات الآخرين دون ما تخوف أو تهيب أو اتهام بأنها أفكار مستوردة . وتمت الترجمة عدة مرات اما من خلال لغات متوسطة كالسريانية أو مباشرة من اليونانية الى العربية . وتأسس « ديوان الحكمة » لهذا الغرض . ورعت الدولة الترجمة والمترجمين . ولكن لم تستمر الترجمة أكثر من قرن من الزمان ، القرن الثانى ، حتى ظهرت بعده بوادر التأليف ، وخرج المفكرون يتمثلون القديم ويبدعون الجديد . فخرج لدينا الكندى والفارابى وابن سينا بعد ثابت بن قرة ، وحنين بن اسحق ، واسحق بن حنين ، ويحيى بن عدى كمترجمين ، قاموا بالشرح ثم بالتأليف . استطاع القدماء الانفتاح على الحضارات السابقة بلا تحيز مسبق وتمثلها ، واستيعاب ما يتفق مع الذات والرد على ما يخالفها .

أما نحن الآن ، فلا نحن وعينا بما فعله القدماء ، ولا درسنا عمليات التمثيل والاستيعاب ، وكيفية التعبير عن مضمون الذات بلغة الغير ، وأصالة الأنا بمصطلحات ومفاهيم الآخر دون ما وقوع فى الاغتراب ، ولا نحن استأنفنا نفس العملية مع الحضارات الغازية المجاورة الحالية وعلى رأسها الحضارة الأوربية . فانفصلنا عن القدماء ، وجهلنا التراث ، ونقلناه كما دون فهمه كيفا ، وترجمنا من الغرب دون ما تمثل أو وعى أو استيعاب ، فتراكم الكم الغربى عن واقعنا . فحدثت الازدواجية الثقافية بين أنصار القديم ، أهل السلف ، وأنصار الجديد ، العلمانيون الغربيون ، ووقع الفصام فى شخصيتنا القومية بين الأزهر

والجامعة ، بين التعليم الدينى والتعليم الدنيوى . فتراكم فوق الواقع علم القدماء ، والعلم الغربى ، وأصبح عقل الأمة مشحونا من هذين المصدرين دون ما وحدة ، ومطحونا بين دفتى الرحى دون ما خلاص . فوقع الاغتراب فى حياتنا ، الاغتراب عن القـدماء ، والاغتراب عن المحدثين . وأصبح البعض يمثل أهل السلف ، والبعض الآخر يمثل الخلف . البعض يرى نفسه فى فكر الفقهاء أو الصوفية أو المتكلمين والبعض الآخر يرى مستقبله مع الماركسيين أو الوجوديين أو العقلانيين أو الاشتراكيين أو الرأسماليين ، والحاضر نفسه محاصر بين هـؤلاء وهؤلاء لا يجد له مخرجا ، وكلاهما نقلة بصرف النظر عن مكان النقل ومصدره . وطالت فترة التعليم عن الغرب أكثر من اللازم ، فما زلنا نترجم أكثر من قرنين من الزمان ، ومازلنا نقيم مشاريع الترجمة ، ونرى نهضتنا فى الترجمة دون ما استيعاب أو ادراك لوظيفة التعلم وعدم تمييز فصل القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . ولم يظهر فينا الابداع الا فى نقاط متفرقة وعند افراد معدودين انعزلوا عن مجتمعهم حرصا على وعيهم الذاتى المستقل (جمال حمدان) .

٦ — حدث انهيار هائل فى الفكر والثقافة فى السنوات العشر الماضية . ما تفسيرك لسهولة هـذا الانهيار والتغير فى المفاهيم ، وتقبل الناس لهذا التغير ؟

لقد بدأ الانهيار منذ أكثر من عشر سنوات ، ولكن آثاره هى التى بدأت فى الظهور بشدة منذ عشر سنوات . فقد بدأ فجر النهضـة العربية والاسلامية منذ القرن الماضى ابتداء من ثلاثة تيارات متمايزة ومتقاربة فى آن واحد . التيار الاصلاحى ابتداء من الأفغانى ، والتيار الليبرالى ابتداء من الطهطاوى ، والتيار العلمانى ابتداء من شـبلى شميل . وقد استمر كل تيار عند ممثليه ولكنه ابتدأ فى الهبوط بمجرد الارتفاع ، وكأن الصاروخ قد وقع بمجرد الانطـلاق ، ولم يستطع اختراق حجب الفضاء . فقد هبط الاصلاح الدينى من الأفغانى الى

محمد عبده الى المنتصف ، بعد أن آثر ترك الثورات السياسية وفضل الاعداد التربوى ، وشارك فى الثورة العرابية ثم انقلب عليها ، ثم هبط مرة أخرى الى النصف عند رشيد رضا ، وتحول الاصلاح الى حركة سلفية . ثم حاول حسن البنا تلميذ رشيد رضا النهوض من جديد عن طريق تجنيد الجماهير ، وأصبحت جماعة الاخوان المسلمين كبرى الحركات الاسلامية الحديثة . ولكن اصطدام الحركة بالثورة المصرية وبالثورات العربية الأخرى جعلها تنزوى ، وتتشكل بين جدران السجون فخرجت الحركات الاسلامية عنيفة متصلبة لا تقبل الحوار وتكفر كل ما عداها كرد فعل على ما حدث للحركة الاسلامية على يد الثورات العلمانية . فتحول الاصلاح الى سلفية ، والانفتاح على حضارات الآخرين الى انغلاق على الذات ، وتقلص المشروع الاسلامى فى مواجهة الاستعمار والصهيونية فى الخارج ، والتسلط والفقر فى الداخل الى مجرد اعلان الحاكمية كشعار ومبدأ .

كما تحولت الليبرالية التى بدأها الطهطاوى الى قومية مصرية ، وليبرالية غربية عند لطفى السيد ، وطه حسين ، والعقاد ، وتحولت الاستنارة الى تعتيم ، والحرية الى تسلط ، بعد الثورة المصرية وسيادة الرأى الواحد والحزب الواحد . وانقلب الفكر الليبرالى الى فكر سلطوى وظيفته تبرير قرارات السلطة ، وانتهى تعدد الاحزاب الى حزب السلطة . وخاف الانسان الجهر بالرأى ، وانتهت حرية الصحافة ، وكأن الليبرالية كانت انجازا سطحيا عصفت بها النظم الثورية باسم الانجازات الاجتماعية .

كما انتهت العلمانية العلمية الى عكس ما انتهت اليه ، وانقلب اسماعيل مظهر من العلم الى الدين ، وتحول المجتمع كله من العلمانية الى الدولة الدينية ، وأصبح العداء للغرب تعصبا وعداء للآخر دون ما نقد أو وعى حضارى بالذات ، وازدوج العلم مع الايمان ، أو ارتبط بفعل المعجزات عن طريق التكنولوجيا ، وأصبح مفتاحا سحريا لمشاكل العصر .

والسبب الرئيسى لهذا الانهيار الذى بدأنا نرى آثاره المدمرة هو ان بدايات كل تيار لم تكن بدايات جذرية • فالاصلاح الدينى ظل أشعريا فى أسسه النظرية ولم يتحول الى الاعتزال ، وكان النمط الغربى له فى الصناعة والقوة والنظم البرلمانية نمطا للتحديث • والتيار الليبرالى أيضا نشأ على منوال الغرب وبناء على الاعجاب بمبادىء الثورة الفرنسية ، ولكنه كان مجتث الجذور • لا يؤصل مفاهيم الحرية والمساواة من الداخل أى فى تراث الأمة • فتحولت الليبرالية الى ايديولوجية الطريقة الحاكمة وظل الشعب فى جهله وتخلفه التاريخيين • أما التيار العلمانى فنشأ أيضا مجتث الجذور لا أصول له ولا منابت ، مقلدا للغرب ، فسرعان ما انتهى الى التغريب والانعزال عن الرافد الرئيسى التاريخى فى ثقافة الجماهير • ولو كانت هناك بدايات أساسية جذرية مؤصلة لاستمرت النهضة وعاشت فترة أطول •

٧ ــ ما جوهر الأزمة فى تصوركم ؟

جوهر الأزمة هو عدم ارساء شروط النهضة من منظور تاريخى سواء فى البحث عن الجذور الماضية أو فى سير أعماق الحاضر أو التخطيط لمراحل مستقبلية • فلا يمكن تغيير المجتمعات بين يوم وليلة بناء على نمط خارجى هو فى الغالب النمط الغربى •

يكمن اذن جوهر الأزمة فى الآتى :

(أ) عدم البحث فى الجذور • فالتخلف له جذور فى الماضى ، والتسلط له جذوره ، والفقر أيضا له جذوره ، وما لم يتم القضاء على هذه الجذور فانه لا يمكن حل الأزمة نهائيا ، وسنكتفى بالمسكنات الوقتية لها ، ولكن سرعان ما تعود الأزمة للظهور • والجذور فى التراث لأن التراث هو الرافد الاساسى فى وجدان الجماهير الذى يكون ثقافتها ، ويعطيها نظرياتها ، ويوجه سلوكها • فطالما لم تنتزع جذور الأزمة من التراث القابع فى وجدان الجماهير فستظل الأزمة قائمة •

(ب) عدم رصد دقيق لمكونات العصر ومشاكله الرئيسية وتحويل ثقافة الجماهير واعادة بنائها طبقا لحاجات العصر • فتظل الثقافة دائما فى جانب محافظة تقليدية كأساس لانجازات اجتماعيـــة ثورية مثـــل الاصلاح الزراعى والتأميم والتصنيع والقطاع العام • فاذا ما اختفت القيادة الثورية بالوفاة أو بالثورة المضادة انتهت الانجازات الاجتماعية وانقلبت رأسا على عقب دون ان تتحرك الجماهير لأن قوالبها الذهنية لم تتغير ولم تواكب الثورة •

(ج) عدم الاحساس بالمراحل التاريخية ، وغياب الوعى التاريخى فى وجداننا المعاصر • فنكون محافظين تاريخيا وننشأ الليبراليـــة على النمط الغربى مع أنه الأجدى ايجاد البديل الاعتزالى من الداخـــل ، ونكون مجتمعات تراثية مازال الدين فيها أحد المكونات الرئيسية لثقافتها ، ونحـــاول أن نقيم دولا علمانية على النمط الغربى فيثور المد الدينى ويثأر ويشتد ويقضى على كل محاولات للتحديث • ونكون مجتمعـــات خرافية سحرية ونحاول أن نؤسس مجتمعات علمية صناعية فننظر الى الآلة نظرتنا للمعجزة ، والى التكنولوجيا نظرتنا الى السحر • فلا نحن مجتمع سيرى الاشتراكية أو العلمية أو العقلانية فى جيلنا بل نحن مجتمع ممهد لها عن طريق نقد الموروث ، والتحرر من التقاليد ، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم ، والانسان مركزا للكون • الاحساس بالمرحلة اذن ضرورى حتى لا نقع فى السلفية التى تحيل الحاضر الى الماضى ، ولا نقع فى الطفولة اليسارية التى تريد تحويل الحاضر الى المستقبل فتسبق الاحداث ، وتريد الحصول على النتائج دون المقدمات ، فنضع العربة أمام الحصان •

٨ — ما السبيل الى الخروج منها ؟

السبيل الى ذلك هو تحديد موقفنا الحضارى الذى يتجلى فى ثلاث اتجاهات[١] :

---

(١) وهذا هو جوهر مشروع « التراث والتجديد » .

١ — اعادة بناء التراث القديم حتى يمكن القضاء على معوقات التقدم من الجذور ، وايجاد البدائل التى نرسى عليها أسس التقدم الدائم دون ما خوف من ردة أو انتكاسة أو انهيار أو ثورة مضادة ، أو احياء للمحافظة كتيار تاريخى سائد فى وعى الجماهير • ويتم ذلك عن طريق ايجاد البديل فى كل علم تقليدى ، من الاشعرية الى الاعتزال ، ومن الفقه الافتراضى الى الفقه العلمى ، ومن النص الى الواقع ، ومن النقل الى العقل ، ومن الآخرة الى الدنيا ، ومن العبادات الى المعاملات ، ومن ترك الدنيا والزهد الى الالتزام بها والعمل بداخلها ، ومن الفناء عن الذات الى ابقاء الذات ، ومن الالهيات الى الانسانيات • وذلك يعنى اعادة قراءة التراث طبقا لحاجات العصر •

٢ — أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره التراث الذى نقف منه موقف التحدى • فلا يمكن الابداع طالما أن التراث الغربى قد انتشر خارج حدوده طاغيا على الثقافات المحلية وقاضيا عليها • لابد من أخذ موقف منه ، ورده الى داخل حدوده الطبيعية حتى يمكن التحرر منه وابراز الثقافات المحلية كشرط للابداع ، والانتقال من مرحلة نقل المعرفة الى ابداع العلوم ، ومن مرحلة تقليد الفنون الى الأبداع الفنى • وبالتالى تنشأ بيننا وبين الآخر علاقة صحيحة لا علاقة تبعية أو تقليد •

٣ — ايجاد نظرية فى التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقا لحاجات الواقع • فالواقع هو الحاضر ، وهو المحك فى اعادة بناء التراث القديم أو أخذ موقف من التراث الغربى • المخرج من الأزمة هو التنظير المباشر للواقع ، وحصر قضاياه ، ورصد مشاكله ، والتعرف على مصيره ، ثم أخذ ذلك كله فى الاعتبار واعادة وضعه داخل الثقافات الوطنية للجماهير ، والكتاب المقدس فى مركزها ومحورها الأول • لابد أن تكون لدينا نظرية فى التفسير ، وفى قراءة النصوص ، وفى فهم الواقع ، حتى يمكن أن تحدث الوحدة فى شخصيتنا القومية بين حضارة الكتاب وحضارة الطبيعة •

والقادر على القيام بهـذا الدور هى الطليعة المثقفـة الواعيـة بالتاريخ ، القائدة لحركة الجماهير ، والقائمة بعملية التنـوير . فهى الأقدر من الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية . وقد كان الوعى الفردى باستمرار هدفه الوعى الجمـاعى . وكلاهما يكونان الوعى التاريخى . لا يوجد مخرج للأزمة عن طريق القرارات بـل بالعمل الهادىء الطويل لبناء ثقافة الأمة واعادة تحديد دورها فى التاريخ[1] .

---

(١) وقد تم تحقيق كثير من هذه التطلعات فى كتاباتنا بعد ذلك على مدى عشر سنوات . أنظر مثلا ، « موقفنا الحضارى » ، « التراث والنهضة الحضارية » ، « الفلسفة والتراث » ، « التراث والتغير الاجتماعى » ، « التراث والعمل السياسى » ، « كبوة الاصلاح » ، « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات فلسفية » ص ٩ — ٢٢٧ ، الانجلو الاصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وايضا « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » ، « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لما غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ص ٣٤٧ — ٤٥٦ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، وأيضا « التراث والتجريد » ، موقفنا من التراث القديم ، المركز العربى للبحث والنشر ، ص ٢٠٣ — ٢١٦ ، القاهرة ١٩٨٠ ، وأيضا « من العقيدة الى الثورة » محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين ، خمسة مجلدات ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ .

ب ــ قضية الديمقراطية

السؤال الأول : ان أزمة الحريـة والديمقراطية فى عـالمنا العربى الراهن هى أولى الأزمات وسببها جميعا • وقد ضاعت كل محاولاتنا الأخيرة هباء من أجل تغيير الهياكل الاجتماعية والأبنية الاقتصـادية وذلك لأن قضية الحرية والديمقراطية لم تحل بعد ، وهى الأساس النفسى والسلوكى الذى يسمح بالتغيير الجذرى لمجتمعاتنا أو تقف حجر عثرة أمامه • لقد حاول الضباط الأحرار فى ثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان احداث تغيرات جذرية فى نظمنا الاجتماعية والسياسية : القضاء على الملكية ، التحرر من الاستعمار ، القضاء على الاقطـاع ، تأسيس القطـاع العـام ، توجيـه الدولة للنشـاط الاقتصادى •• الخ • ولـكنهم خلقوا أزمة الحرية والديموقراطية ، فسيطر الرأى الواحـد ، واختفت المعارضة ، وأصبح فكرنا القومى كله تبريريا اعلاميا مؤيدا للسلطة القائمة • فلعب الضباط الأحرار دور المفكرين الأحرار ، فوضعوا العربة أمام الحصان • واصبح التناقض واضحا بين فترة ما قبل الثورات العربية الأخيرة التى سادتها الليبرالية فى الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات اقطاعية رأسمالية حليفة للاستعمار ولكنها تفى بحرية الفكر والرأى والتعبير ، وفترة ما بعـد الثورات العربية التى سادت الاشتراكية فى الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات اشتراكية مناهضة للاستعمار ولكنها مخنوقة الفكر ليس لها الحق فى التعبير عن آرائها •

ان قضية الحرية والديمقراطية فى بلادنا هى الشرط الأساسى لكل تحديث ، والتحديث هـو الشرط الأول لأى تغيير فى الأبنيـة الاجتماعية • فنحن نعيش فى مجتمعات متخلفة ولا يمكن تغيير أبنيتها الا من خلال قضية التخلف • فما أسهل من تغيير نظـام اقتصـادى اقطاعى أو رأسمالى الى نظام اشتراكى والتخلف قائم فى النظامين فى

مجلة « الاحياء » التى كان يصدرها المرحوم صلاح البيطار فى باريس والتى توقفت بوفاته فى آخر السبعينات .

صورة دكتاتورية النظام أو فوقيته أى بنائه من السلطة وبفعل الدولة . فاحداث التقدم فى المجتمعات المتخلفة شرط أساسى سابق على تغيير أبنيته الاجتماعية . ومن مظاهر التخلف فى مجتمعاتنا أولوية القمة على القاعدة ، والسلطة على الشعب ، والحاكم على المحكومين ، والرئيس على المرؤوسين ، فنحن نعيش فى مجتمعات أبوية السلطة فيها لرئيس القبيلة ، وكبير العائلة ، وأب الأسرة ، وشرطى الطريق ، وشيخ الغفر ، وعمدة القرية . ولا يمكن أن تتغير الأبنية الاجتماعية الا بعد ثورة العائلة على كبيرها ، والقبيلة على رئيسها ، والأسرة على أبيها ، والطريق على شرطيه ، والقرية على عمدتها . والغفر على شيخه . أى عندما يكون للقاعدة حق مناقشة القمة وفرض حقوقها عليها أو انتزاعها منها بحيث يتساوى الطرفان : القادة والقمة ، الرئيس والمرؤوس ، الحاكم والمحكوم .. الخ .

ان أزمة الحرية والديمقراطية فى مجتمعاتنا الحالية انما ترجع الى المرحلة التاريخية التى تمر بها ، مرحلة النهضة بعد مرحلتى الاحياء والاصلاح الدينى . فقد مر الغرب بمرحلة الاحياء فى القرن الرابع عشر وبمرحلة الاصلاح الدينى فى الخامس عشر ثم وصل الى مرحلة النهضة فى السادس عشر . وتتمثل هذه المرحلة ، فى القدرة على نقد الموروث ، واعمال العقل ، والاعتماد على الجهد الانسانى وحده دون تسليم بسلطة النقل أو بمسلمات السلطات الدينية أو السياسية ، واكتشاف العالم الخارجى ، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم والمعرفة والأخلاق والدين والقانون . ثم ظهرت العقلانية فى السابع عشر من أجل سيطرة العقل على المعارف الانسانية وتفجره فى فلسفة التنوير فى الثامن عشر حيث تم قلب النظم السياسية من ملكية الى جمهورية فى الثورة الفرنسية حتى ظهور الاشتراكيات والثورات العلمية والصناعية فى التاسع عشر ثم أزمة القيم والحضارة ومراجعة النفس الحساب فى القرن العشرين . وبالتالى فان نقل مجتمعاتنا العربية من مرحلة التقليد والموروث والسلطة الى مرحلة الاجتهاد والتجديد

وحرية البحث هو الشرط الأول لاحداث أى تغير فى النظم السياسية والاجتماعية .

ولتحقيق ذلك يجب البحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر ثم اقتلاعها من أساسها حتى تتحول مجتمعاتنا وتهتز أبنيتها تحت معاول النقد . ونقد الموروث والمسلمات والمقدسات هو البداية الحقيقية للتغير اجتماعى . ولما كان النقد لا يتم الا بالعقل ، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها . والعقل هو العقل الطبيعى المرتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، وبه يتم التأكيد على حرية الانسان واستقلال ارادته ودوره فى التاريخ وسيادته للطبيعة ومساواته للآخرين . يمكننا حينئذ اجتثات هذه الجذور التاريخية التى تكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلى رأسها سلطوية التصور ، وحرفية التفسير ، وتكفير المعارضة ، وتبرير المعطيات وهدم العقل . بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية وتعيد الاختيار بين الأبنية السياسية والاجتماعية المختلفة طبقا لمصالحها واحتياجاتها .

السؤال الثانى : يصعب القول أنه كانت لدينا تجارب برلمانية تقليدية بعد ثوراتنا العربية الأخيرة فى فترة ما بعد الاستقلال السياسى بل كانت فى ظاهرها برلمانية وفى حقيقتها تسلطية . فالبرلمانات كلها كان يسودها حزب الأغلبية ، وهو حزب السلطة الحاكمة سواء الذى كونته السلطة بعد الحكم مثل الاتحاد الاشتراكى العربى فى مصر أو الذى تكون قبل الوصول الى الحكم مثل حزب البعث العربى الاشتراكى بسوريا والعراق . وكانت مهمة الحزب تبرير قرارات السلطة وتأييدها سياسيا دون مناقشتها أو نقدها . وكانت نسبة الخمسين فى المائة من الفلاحين والعمال مجرد مظهرها ، ولم يعبر ممثلو هذه الفئة ، وهى أكثر من نصف مجتمعاتنا عددا ، عن مصالح العمال والفلاحين بل كانوا يعتبرون أنفسهم جزءا من السلطة الحاكمة . وان كان تعدد الأحزاب قبل ثوراتنا العربية الأخيرة معابا فى بعض جوانبه بسبب

التسابق على السلطة ، والمنافسة الشخصية ، وتمثيلها للاقطاع ، وتعاونها مع الاستعمار والقصر الا أنه استطاع الحفاظ على الحريـــة وحق المعارضة السياسية وظهور أجنحة وطنية تقدمية واشتراكية فى أحزاب الأغلبية فى ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية .

أما تجربة الحزب الواحد فهى وان كانت تعبر عن مطالب الأغلبية فى الحرية والاشتراكية والوحدة الا انها كانت تمثل دكتاتورية السلطة القائمة ولا تسمح بالمعارضة أو بتكوين أجنحة فيها . والدليل على ذلك فشـــل تجربة المنابر ثم تحولها الى أحزاب مستقلة عندما بدأ منبر اليسار أو حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى فى مصر القيام بالمعارضة الجادة وتقديم البرامج البديلة عن برامج الحكومة . أصبح الحزب الواحد هو حزب الحكومة ، وغاب عنه دوره فى قيادة الجماهير والدفاع عن مصالحها . وكان بحكم تكوينه من تحالف قوى الشعب العامل أن غاب دوره فى الصراع بين حقوق الأغلبية ومصالح الأقلية . فأصبحت الرأسمالية « الوطنية » حليفا للعمال والفلاحين ! وانضم الى الحزب الواحد كبار الملاك والصناع ورجال الأعمال وكل من يرغب فى الوصول الى مراكز السلطة . ويرجع السبب فى ذلك أيضـــا الى التخلف وأهم مظاهره التبعية للسلطة ، وسيطرة القمة على القاعدة ، وتسلط الواحد على الكثير .

ويبدو أن هذه الواحـــدية فى الحـــكم تنبع من طبيعـــة المخزون الحضارى عند الناس . فحتى لو كان هناك نظام ديموقراطى ليبرالى لحولته الناس بالضرورة الى نظام تسلطى ، فالجماهير تود عبـــادة الأفراد وتأليه الحكام . فالله مسيطر على العالم ، وفرعون إله مصر ، وكما قال هيجل من قبل : فى الشرق واحد فقط هو الحر والباقى كلهم عبيد ، وما وصفه علماء الاجتماع والتاريخ على أنه « الاستبداد الشرقى » ، وما طالب به المصلحون فى القرن الماضى من أنه لا يصلح الأمة الا « المستبد العادل » ، وما يقوله بعض العلماء المحدثين من أن نمط التحديث فى الشرق هو الحاكم القوى صانع الدولة القوية فى مقابل نمط التحديث

الغربى الليبرالى ، كل ذلك تعبير عن بناء حضارى أساسى فى وعى الجماهير . ولكن المهم هو توظيف هذا التصور الهرمى للعالم لصالح القاعدة وليس لصالح القمة . وبالتالى يكون قيام أيديولوجية سياسية واحدة تنبع من حضارة الأمة ، وظهور زعيم واحد ، منقذا للأمة اعتمادا على الولاء المزدوج بين الزعيم والأمة هو نمط التحديث فى مجتمعاتنا . ولما كان هذا الدين هو حضارة الأمة والثورة هو مستقبلها كان الدين الثورى أو الاسلامى السياسى هو أيديولوجية الأمة والشيخ أو الامام هو زعيمها بالاضافة الى الرأى والمشورة بين أهل الحل والعقد دون تسلط أو طغيان البعض ودون خوف أو جبن أو تملق أو نفاق البعض الآخر . وبالتالى يمكن الجمع بين الحزب الواحد الذى يعبر عن قلب الأمة وحضارتها واستقرارها فى التاريخ وبين تعدد الأحزاب الممثلة فى تعدد وجهات النظر من خلال الشورى . وثورة ايران العظمى خير شاهد على ذلك . فمستقبل الأمة مرهون بانشاء الحزب الاسلامى الثورى الذى يعبر عن تراث الأمة ومصلحة الجماهير بقيادة العلماء .

السؤال الثالث : لما كانت أزمة الحرية والديموقراطية تتمثل أساسا فى الانفراد بالرأى الواحد ، رأى الحكومة ، وتكفير كل ما عداه من الآراء فان قيام جبهة وطنية يكون هو الحل الأمثل لشرعية جميع الاتجاهات وحقها فى التعبير على قدم المساواة . ولقد قامت حركات التحرير كلها على أساس جبهات وطنية فى فيتنام وكوبا والجزائر وايران وفلسطين الا الثورات العربية التى انفرد أحد تياراتها بالعمل السياسى والحكر على جميع التيارات السياسية الأخرى .

ولا تعنى الجبهة الوطنية مجرد التعاون السياسى على مستوى التحقيق الفعلى للبرامج السياسية بل تعنى أيضا الاتفاق على الحد الأدنى من الأهداف القومية التى لا يختلف عليها أحد . فمثلا بالنسبة لمجتمعاتنا العربية تتحدد أهدافنا القومية فى ثلاث : الأولى تحرير

الأراضى المحتلة والقضاء على جيوب الاستعمار فى المنطقة واستئصال الغزو الصهيونى لها ، أى القضية الوطنية . والثانى ، القضاء على جميع مظاهر التخلف ، مثل التفاوت الطبقى ، الأميه ، البيروقراطية ، التسلطية ، المركزية ، أى القضية الاجتماعية . والثالث ، تحويل الكم الجماهيرى الى كيف والقضاء على سلبية الجماهير ولامبالاتها واشراكها فى الحكم أى قضية الحرية والديموقراطية . يمكن اذن الاتفاق على هذا الحد الأدنى من الأهداف القومية : الاستقلال الوطنى ، والعدالة الاجتماعية ، والحرية والديموقراطية بحيث تلتقى عليها جميع الاتجاهات السياسية .

ومع ذلك يمكن تعدد المداخل النظرية لصياغة هذه الأهداف . فقد يكون الاطار النظر لأحد الاتجاهات السياسية هى الماركسية ، وقد يكون عند اتجاه آخر هو الاسلام الثورى ، وعند اتجاه ثالث الوطنية الديموقراطية ، وعند اتجاه رابع الليبرالية ، ولكنها تصب جميعا فى وحدة الأهداف القومية . فتعدد المداخل النظرية ووحدة البرامج السياسية هو شرط تأسيس الجبهة الوطنية . ويكون المحك فى النهاية هو قدرة الاطار النظرى لهذا الاتجاه أو ذاك على اقناع الجماهير وتجنيدها وعلى تشخيص الواقع وتقديم الحلول لمشاكله . كما تتعد المناهج العملية لتحقيق الاهداف القومية . فقد يبدأ اتجاه بتجنيد العمال والفلاحين أى الطبقة العاملة . وقد يبدأ اتجاه آخر بتجنيد المثقفين ورجال الدين . وقد يبدأ فريق ثالث بمحو الأمية أولا . وقد يبدأ فريق رابع بمحاولة اقامة ثقافة وطنية واحدة تكون بوتقة لصهر القوى الوطنية . قد يبدأ اتجاه بتربية الأفراد ، وقد يبدأ اتجاه آخر بتغيير الهياكل الاجتماعية ، وفريق ثالث بتغيير نمط الانتاج الزراعى الى النمط الصناعى . فتعدد الأساليب العملية يشابه تعدد الأطراف النظرية فى نطاق وحدة الأهداف القومية . ولنضرب المثل بمصر حاليا . اذ تتفق الاتجاهات السياسية الرئيسية فيها على عدم الاعتراف بالكيان الصهيونى ورفض معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية وهى

الاتجاه الاسلامى عند الخوان ، والاتجاه اليسارى بجميع فصائله الممثلة فى حزب التجمع الوطنى ، والناصرية الممثلة فى رفاق عبد الناصر وحركة الضباط الاحرار ، والاتجـاه الليبرالى التقليدى الذى يمثله حـزب الوفد . هنا يمكن اقامة جبهة وطنية من أجل الدفاع عن حق الجمع فى التعبير الحر ومن أجل رفض معاهدة السلام ومازالت الاراضى العربية محتلة ، والاطماع الصهيونية قد جاوزت الأرض والشعب الى الحضارة والتاريخ لتكون الصهيونية التاريخ الأوحد لشعوبنا .

السؤال الرابع : صحيح أن الحركات النقابية لدينا لم تلعب دورا رئيسيا فى حياتنا السياسية وذلك لان أى تنظيم من القاعدة ولا يخرج من القمة لا يكون له أى أثر لأن وعينا التاريخى لم يعط للشعب أى دور فى تقرير مصيره . وكان الأمر موكولا اما للارادة الالهية أو للزعامة النبوية الالهامية المخلصية . ويقتصر دور الشعوب على الطاعة والتنفيذ أو التأييد والتمجيد . وقد كان بعض النشاط الذى تمارسه النقابات يرجع أساسا للأيديولوجيا السياسية التى اعتنقها العمـال وليس لدور النقابة وثقلها فى التحرك السياسى .

وبالاضافة الى أن وعينا التاريخى لـم يكترث بدور الشـعوب فان طابع المجتمع المتخلف جعل النقابات أيضا لدينا على هامش الحياة السياسية . ويتمثل هذا الطابع فى النظم السياسية التسـلطية التى سادت مجتمعاتنا والتى لم تكن تسمح بوجود أية مؤسسات مسـتقلة تراجع عليها قراراتها مثل المؤسسات الدستورية أو التعليمية أو القضائية ومنها المؤسسات النقابية . كما أن قادة النقابات كانوا أقرب الى تنفيذ أوامر السلطة السياسية منهم الى تمثيل مصالح العمال وجماهير النقابات مثل قادة المؤسسات كلها حتى ولو كانوا فى الظاهر منتخبين الا أنهم فى حقيقة الأمر مرشحو الحكومة . كما أن الطابع البيروقراطى للنقابات أفقدها حركتها ونشاطها . واقتصر دورها على جمع الاشتراكات اجباريا من المنبع ، وعمل مؤتمرات دورية لتأييد السلطة ، وبعض الأنشطة الجزئية فى ميدان الخدمات الاجتماعية . ولم ير أعضاء النقابة نتائج ملموسة

من انضمامهم اليها ، ولم يشاهدوا نضال زعمائها دفاعا عن مصالحهم ، مما جعلهم أقرب الى السلبية منهم الى الايجابية •

ومع ذلك ، فان تكوين الجمعيات والهيئات وانقابات المهنية فى هذه الظروف خطوة ضرورية لتحريك القواعـد ، وتجنيد الجماهير ، وربط السياسة بمصالح الناس دون الاكتفاء بالشعارات العامة ، خاصة اذا ما أفرز كل تجمع زعاماته الخاصة ، والتفت حولها جماهير النقابة ، والمطالبة بالحد الادنى من الحقوق ، والتنسيق مـع باقى الجماعات ، والمطالبة بحق التعبير والنشر فى الجرائد والمجلات النقابية ، والانضمام الى الاتحادات العربية والدولية ، والقيام بمهام التربية السيـاسية للنقابيين •

ان الانتقال من مجتمع السلطة الى مجتمع المؤسسات ومن مجتمع الأفراد الى مجتمع القوانين هـو الذى سيسـمح بتنشـيط النقابات ومشاركتها فى الحياة السياسية • وتلك مهمة التحديث الشامل لمجتمعاتنا العربية •

ج ـ من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار

ث. ج. : أود أن ننطلق فى هذا الحوار من سؤالين أساسيين : ما هو المشكل الرئيسى للتاريخ وللواقع العربى الاسلامى ؟ وما هى الاشكالية المركزية لوضعنا الفكرى ـ الثقافى فى نظركم ؟

ح. حنفى : لو اردت أن أعبر ليس فقط عن همى أنا ، بل عن هموم المثقفين العرب ، وأسمح لنفسى بالحديث باسمهم ، لقلت اننا نعاصر ظاهرة فريدة فى تاريخ المثقف العربى ، هذه الظاهرة هى ظاهرة الاحباطات المستمرة ، الاجهاضات المستمرة ، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير ، لم يحاول أحد حتى الآن ان يفكر : لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهى باستمرار الى فشل اقرب مما نتوقع ، حتى اننا نبذر ولا يأتى حصاد ؟

أعطى نماذج من التاريخ ، واسمحوا لى أن أعطى نماذج من مصر ، ونماذج من العالم العربى ... بعد تعاليم الطهطاوى ، وتعاليم الافغانى وغيرهما ، قامت ثورة عرابى فى ١٨٨٢ باسم الدستور ، والدفاع عن الفلاحين ، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الانجليز . فالى ماذا انتهت الثورة ؟ اجهاض مبكر ، وفشل ، واحتلال . كانت المحاولة من الجيل الثانى ، لطفى السيد وغيره ، ومنها خرجت الاحزاب الوطنية المصرية . قامت ثورة ١٩١٩ بناء أيضا على فكرة الشعب ، والحرية والدستور والنضال ضد الاستعمار ... وماذا كانت النتيجة ؟ انتهت أيضا الى

منذ العدد ٢٣ من « الثقافة الجديدة » قررنا أن نجعل من اجتياح بيروت ، من وضع القضية الفلسطينية ، ومن انتشار الزمن الاسرائيلى ، مدخلا ، وها نحن نستمر بتخصيص مكان القراءة والاسئلة . نجرى فى هذا العدد حوار مع د. حسن حنفى يتم على اثر « ندوة اصلاح المجتمع المغربى فى القرن التاسع عشر » ، وما طرحه د. حنفى من وجهة نظر فى تحليل الواقع العربى الحديث ، واعادة صياغة اشكاليته . ولا يكفى القول بأن الحوار ـ الجدال هو الصيغة التى يطلبها وضعنا الراهن ، وهو أيضا وسيلتنا لتذويب الحواجز ، لان المهم هو كيف نطور الحوار نحو معرفة مؤسسة ومغيرة ترمى الى الحوار فى تكامله ، والى المقاومة فى امكانيتها ، والى السؤال فى ضرورته .

نوع من الليبرالية لا كنظام سياسى ، ولكن كنظام اجتمـاعى ، كان الاقطاع ، وبالتالى فشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العـدالة الاجتماعية • وبالرغم من النضال ضد الاستعمار ، كان هناك نوع من التعاون مع باشوات مصر الوطنيين ، ولكنهم كانوا يرون ان الحليف هو الغرب • ثم بعد ذلك ، بعد ثورة ١٩١٩ ، استمر النضال ضد الانجليز ، ودخل الفكر الاشـتراكى فى اتون المعركة ، وظهرت الطليعة الوفدية واليسار المصرى ، من خلال الحركات الوطنية ، وفى أواخر الاربعينات كانت مصر تغلى ، وكانت حبلى بالثورة ، واختطفها الضباط الاحرار ، وقاموا ربما بأروع انجاز على المستوى الاجتماعى فيما يتعلق بالاصلاح الزراعى ، والتصنيع ، وتكوين القطاع العام واعطاء العمال حقوقهم ، ولكن تحولت الثورة الى ثورة مضادة من الداخـل ، وتحول المشروع القومى العربى من مناهضة الاستعمـار والصهيونية الى الاستسلام ، من الدفاع عن الحريات الى قهر وتسلط ، من وحدة الأمة الى تجزؤ وطائفية وحروب أهلية ، من تجنيد الجماهير وادخالها فى اتون المعركة الى نوع من ابعاد الجماهير ، وتحول المشروع العام الى ايدى الفئات الحاكمة • أقول اذن ، هذه هى الظاهرة التى اسميها ظاهرة الاجهاضات المستمرة ، ونحن ابناء جيل واحد ، يعنى لو اخذت المناضـل العربى الذى قارب الخمسين عاما فستجد انه عاصر معظم هذه الاجهاضات ، رأى الثورة العربية ، ورأى الثورة المضـادة ، ولا ندرى كم تجربة سيراها أيضا • هذه الظاهرة هى التى اتوقف امامها باستمرار ، وأشخص بها المرحلة الحالية التى تمر بها المجتمعات العربية • الا يمكن ان نضمن ، مرة ، ثورة دائمة بأى شكل كان ؟ كيف نستطيع ان نطمئن الى أن أى محاولة ــ سمها نهضة ، سمها ثورة ، سمها اصلاح ، سمها تمرد ، سمها غضـب ، لا تهم التسـمية الآن ــ يمكن أن تنجـح ؟ جربنـا الليبرالية ، والمحافظة الدينية ، والتحالف مع الأحـزاب التقدمية • جربنا كل شىء ، ولكن مزيدا من الاراضى المحتـلة ، من القهر ، ومن التفاوت الطبقى ، كأن مشروعنا القـومى باستمرار يحتوى فى داخله على مشروع قومى مضاد • يعنى اذا كان ابن خلدون قد وصف تطور

الحضارة باربعة اجيال : جيلين للنهوض وجيلين للسقوط ، فنحن فى جيل واحد رأينا أربعة اجيال . أقول اذن ، هذا تشخيص للمرحلة التاريخية ، والتحدى الحقيقى أمامنا نحن المثقفين العرب ، هو طرح هذا السؤال : ما هى شروط الثورة الدائمة ؟ ما هى مقومات النهضة التى لا تحتوى على انتهائها بمجرد بدايتها ؟ كيف تستطيع أن تكون لك رؤية تاريخية ، موضوع تاريخى . خلال العمل السياسى ، فلا وعى سياسى بلا وعى تاريخى ، هذا يتم فى القومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف الا الحاكم وما بعده الطوفان . ربمـــا كنا نحزن ، لاننا نعيش الآن عصر الهيمنة الاسرائيلية ، ولكن لا يهم الآن ، الذى يهم الآن هو الاعداد لمئة سنة حتى تستطيع ان تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخى لصالحك ، أى كيف يمكن اعداد جماهيرك وفكرك ونظمك الاجتماعية ، وأبنيتك الفوقية وهياكلك الاقتصادية ؟ كيف يمكن ان تعد تأكبر قدر ممكن من الضمان مستعينا بالتجارب الماضية ؟ كيف يمكن ان تؤسس ثورات ربما لاتقطف انت ثمارها ، ولكن حتى يمكن بعد ذلك ان تضمن فى هذه المرة ، ان أى حركة تقدم اجتماعى أو اصلاح ، أو ثورة لا تكبو بمجرد ان تنشأ ؟ هذه فى رأيى هى الاشكالية الحقيقية .

ث. ج. : اذن بالنسبة لكم ، كتتمة للسؤال ، ما هو موقعكم من هذا التأمل ؟

حنفى : ربما موقعى من هذا التأمل هو الآتى أو نتيجة تأملى لهذه الظاهرة هى الآتى : الحاضر ما هو الا تراكم للماضى ، وان المحلل السياسى ، لابد وأن يحلل الحاضر جيدا حتى يعثر على هذا التراكم . نحن شئنا ام لم نشأ مجتمعات تراثية ، أى انها ترى ان الحجة فيها هى حجة السلطة ، سلطة الكتاب ، سلطة القـــديم ، ســـلطة التراث ، سلطة الوحى ، سلطة النص ، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة ، وما أكثر الاستشهاد بـــ « قال الله » و « قال الرســـول » الذى هـــو الرئيس » ، أو الاستشهاد بالأمثال العامية ، وسير الابطال . أقـــول بالفعل السند الحقيقى لـــ « قال الحاكم » و « قال الزعيم » و « قال

اذن ، هذا تكويننا ، نحن مجتمع تراثى ، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوربى ، أى التحول فى نظرية المعرفة • ذلك ان المعرفة الاوربية الحديثة لا تأتى من الماضى ، من الكنيسة أو من العقيدة ، أو من أرسطو . ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس ، أى ان مصادر المعرفة لدينا ، والتى نستعملها كحجة ، هى مصادر قبلية وليست مصادر بعدية ، وهذا واقع لا مفر منه ، لأننا لم نبدأ حتى الآن تحويل نظرية المعرفة . ونظرية الانسان من انه روح أساسا الى انه بدن ، أقول اذن : ان تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج اليه • ما الذى أشاهد فى بدايات التكوين الثقافى العربى ، اشاهد انه كان هناك نوع من التعددية ، بمعنى كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة ، فرق كلامية مختلفة ، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ فى المجتمع فانها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة • وبالفعل كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم ، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة ، مثلا الدولة الأموية والعباسية ، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة • وهذا شىء طبيعى فى أى مجتمع • وكانت المعارضة على نوعين : معارضة سرية مثلها تراث الشيعة ، ومعارضة علنية ، اما علنية فى الداخل مثلها تراث المعتزلة ، أو معارضة علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها ، كما نفعل الآن فى لندن وفى باريس ، وهى معارضة الخوارج • اذن ، هذه هى صورة العقائد والثقافات • وظلت التعددية تقريبا على ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شىء • انتهى تراث المعارضة ، اما بالقمع أو بمؤامرات الصمت ، وظل تراث السلطة يعيش فى وجداننا ، منذ هجوم الغزالى على العلوم العقلية ، ومحنة المعتزلة ، منذ القرن القرن الخامس حتى الآن • فنحن الآن ، يعنى وعينا القومى فى كفتين : تراث السلطة وتراث المعارضة ، أو احادية النظرة وتعددية النظرة ، هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالى أربعمائة عام من تراث التعدد • وعينا التاريخى والسياسى غير متكافىء الكفتين ، يعنى انا أعرج أسير بقدم واحد ، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة • فى رأيى هذه هى الجرثومة

الحقيقية ، هذا هو حجر العثرة الذى فى مواجهته تفشل النظم الليبرالية ، وحركات التحرير وحركات الاصلاح والثورات العربية • وهى أيضا السبب الحقيقى فى وجود الاستعمار وتغلغله • فبالرغم من موقفنا ، ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود ، وما أسهل ان يعود ، لانه يعرف جيدا ما التراكم التاريخى الذى تعيش فيه أنت الآن • والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات والبوارج الحربية ، وجيوش الانتشار السريع • الاستعمار فى مركز المخابرات الامريكى يجند كل علماء أمريكا بمن فيهم الفلاسفة ، والمفكرين وعلماء الانسان ، والمستشرقين • ولا توجد جامعة أو مركز بحث يخص الشرق الأوسط الا ويعطى مواده لمركز المخابرات وبالتالى ما أقوله هو فى صميم المعركة السياسية مع أنها تبدو ثقافة • فالسياسة الآن تقوم على أساس الثقافة ، فالاستعمار يعرف انه يمكن للجيوش أن تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة ، أى الاستعمار المقنع ، يمكن أن يدخل الاستعمار • فالكل يعلم أن وعينا التاريخى فى ألف عام من المحافظة هو الذى ساد ، أى تراث السلطة : طاعة الله ، وطاقة الرسول ، الرأى الواحد ، النص ، المعرفة القبلية ، يكفيه أن تقول لا إله إلا الله ، ولا يهم العمل ، لا بالنسبة لك حتى لا تفعل ، ولا بالنسبة لغيرك حتى لا يحكم على أفعالك ما دام « لا إله إلا الله » هو الأساس ، وهذا تعريف أهل السنة للمسلم ، وأن أهم شىء فى الدولة هو الايمان والحاكم ، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته •• الخ • أما المؤسسات فلا قيمة لها ولا أحد يفكر فيها ، دور الشعوب فى الرقابة لا أحد يفكر فيه • اذن فى الوقت الذى نمدد فيه ٢٠٠ عام من التحرر الى ٧٠٠ عام وتصبح المحافظة أيضا ٧٠٠ عام يكون وعينا متكافئا ، يعنى متوازى الكفتين • انا فى رأيى هذا هو الشرط الأساسى لنجاح أى ثورة قادمة ، لانك لو قمت بحركة ثورية ووعيك القومى غير متكافىء الكفتين ما أسهل على الاستعمار ، بتعاون مع النظم الرجعية ان يلعبوا على كفة المحافظة الدينية ويكسروك ويطعنون فى كل شىء والجماهير معهم ، لأن ثقل ألف ومائتى عام أكبر بكثير من ثقل ٢٠٠ عام ، اذن موقفى أنا هو ضغط المحافظة الى أقصى درجة

واعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية ، وهـذا عمل عدة أجيال . وهذا الذى أسميه الموقف من القديم ، نقد التراث ، التعامل مع القديم حتى استطيع ان امنع معوقات التقدم ، أى المحافظة التقليدية ، واعطى فرصة أكثر لبواعث النقد والتعددية ، والخيار ، والعقلانية ، والمشاهدة ، والحس ، وأهمية العمل ، والممارسة ، والمؤسسـات ودور الشعب فى الرقابة على الحـكام . هـذا هو فى رأيى الجرثومة الحقيقيـة التى لا يلتفت اليها أحد . لو انا أعطى نصيحة للمخابرات الامريكية لقلت الآتى : اتركوا الأحزاب الشيوعية تقول ، والحركات العلمـانية تقول ، والاحزاب اليسارية تقول ، وكل شىء يقول ، فالمشايخ معى والحكام معى وثقافات الشعب معى والاقوال العامية معى ، وتفسيرات قال الله وقال الرسول معى ، فؤلاء المثقفون العلمانيون التقدميون والليبراليون والماركسيون والقوميون ما اسهل ان اعطى لكل احد منهم مجلة جريدة وأهيىء لهم انتخابات وأعين لهم نائبين ، ثلاثة ، أربعـة ، عشرة فى البرلمان ، صورة من الديموقراطية ، ولكن التاريخ معى .

ث. ج. : اذا سمحتم لدى بعض الملاحظات ، اجملها فى التالى : أليست الصورة التى تقدمون عن التـاريخ والواقع العربى صـورة جزئية . تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ تاريخ النجاحات وكأننـا خلال مائتى سنة لم نتقدم أى خطوة ، فى حين نلاحظ أن هنالك مظاهر متعـددة للتقدم ، ثم ان النموذج الذى تقدمونه فى حديثكم دائمـا هو اما فى الحاضر مصر ، او تتحـدثون عن نمـاذج من الماضى ، ثم تتحدثون عن الثورة وعن النهضة ، وكأنهما برنامج واحد ، فما هـو المطروح بالفعل ، هل الثورة ام الاصلاح ؟ ثم يظهـر من حديثكم ، وكأن الوعى الحاضر هو استمرار للوعى الماضى ، ألا يلغى ذلك علاقة الوعى بالواقع ؟ ثم هل المشكل موجود فى الفكر ام موجود فى الواقع ؟ ثم فى حديثكم يظهر وكأنكم تلغون العامل الخارجى ، أى بالخصوص الاستعمار الغربى والاستيطان الصهيونى ؟

أعتقد فى تدخلى ان هنالك ، فى حديث الاستاذ حنفى ، نوعا من رصد يتعلق بالاشكال للواقع العربى والاسلامى الراهن ، ولكن يظل

هنالك جانب آخر غائب وهو التفسير ، كيف الكبوة ؟ اذا كنا نتحدث عن الكبوة ، لاننى اعتقد انه لايمكن للكبوة ان تتحول الى تغير ايجابى تتعرف ذاتها ، وربما من نقائص الواقع العربى الراهن ، ومن ضمنه الثقافة ، انه لم يستطع ان يتعرف ذاته بما فيه الكفاية ، لان هنالك ادوات كان من الممكن ان تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة ، لاننا فى كثير من الأحيان نقصيها باسم الاصالة . تلك الأدوات ، ربما الثقافية والمعرفية التى كان من الممكن ان تلعب دورا فى تفسير الواقع العربى الراهن فى كثير من الأحيان يتم اقصاؤها باسم الأصالة . نقطة ثانية اريد ان اشير وربما اشار اليها عبد الصمد من قبلى وهى اننى اخشى ان يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط والتراجع فى الفكر العربى كثيرا . خاصة واننى مع كلامك فى « ندوة الاصلاح » التى شاركت فيها قبل شهر ، ثم الآن استعيد ايضا حديث الاستاذ الجابرى فى كتابه « الخطاب العربى المعاصر » فهو ايضا يتحدث عن توقف الفكر العربى عن الانتاج الفاعلى ، وأخشى ان يصبح هذا الحديث احدى الظواهر السلبية فى الفكر العربى الراهن ، بحيث يصبح الفكر العربى الراهن قادرا بصورة واضحة على ان يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على أن يرصد ايجابياته . اليس فى الفكر العربى منذ مائة عام أى نوع من التقدم ؟ هذا السؤال خطير ، وأتساءل عن الذين يسجلون فى الفكر العربى كبواته ولا يسجلون ايجابياته ، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية ام واقعا ذاتيا ؟

ح. حنفى : ان الانسان باستمرار يفكر فيما ينقصه أكثر مما يفكر فيما لديه . كلنا نعترف ان معارك النهضة التى بدأت منذ مائتى عام انتصرت فى كثير من مواقعها . ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة . فتركيزى على ما ينقص لا ينفى على الاطلاق الايجابيات . ولكنى سأعيد النظر فى هذه الايجابيات بالصورة الآتية : يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الاهداف التى يضعها كل مشروع أمامه ، فاذا حقق هذه الاهداف كان نجاحا تاما ، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذى وضع هذه الاهداف باعتبارها

مشروعا ، ولكن خطأ الجيل الثانى الذى لم يجدد هذه الاهـداف ولـم يطورها ولم يغيرها بناء على منطلقاته الجديدة . اقول الآن : ماذا كان الهدف ، لو اخذنا هذا التقسيم الشائع فى النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضى : هناك ثلاثة تيارات رئيسية : الاصلاح الدينى فى مدرسة الافغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا ... والاصلاح العلمانى شبلى شميل وسـلامة موسى .. ثم مدرسة الفكر السياسى الاجتمـاعى الليبرالى مدرسة الطهطاوى وطه حسين والعقاد وخير الدين التونسى وابن ابى ضياف ... لو اخذنا التقسيم الشـائع الذى يقوله جميع الباحثين ، وأخذنا الغايات التى حددهـا كل تيـار : بالنسبة لحركة الاصلاح الدينى : مقاومة الاستعمار فى الخارج والطغيان فى الداخل ، مقاومة الاسـتعمار بالاعداد الدينى والسياسى للاستعمار البريطانى والفرنسى ومقاومة الطغيان فى الداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية وملكيات مقيدة ، التركيز على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية ، وربما توحيد الامة بدلا من البعثرة والتجزىء .. فى رأيى هذه الاهداف حقق معظمها . فالاستعمار المباشر لا وجود له ، اى الاحتلال العسكرى لمناطق كما هو الحال فى قناة السويس ، وفى الشام او مراكز عسكرية فى الحجاز او فى المغرب لكن بوجه عام تسـعون فى المائة من مقاومة الاستعمار الفعلى تحقق وبالتالى ليست صـورة الأمة فى القرن الماضى هى صورتها فى القرن الحالى . وفيما يتعلق بالقضاء على السلطة المطلقة للحكام ، فى الظاهر لدينا مجالس نيابية ودساتير وبرلمانات وصحف ... ومن ثم ما كان ينادى به الافغانى ، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشعب من خلال ممثليه ، وضرورة تقييد سلطة الحاكم نجده متحققا رسميا لا ادرى . أما فيما يتعلق الى اى حد الحاكم قد حددت سلطته والى اى حد لم يضع الدساتير بناء على مصالحه ومن ثم ما اعطاه باليمين اخذه باليسار ، هذا فيه نقاش ، لكن على الأقل من حيث الشكل كلنا نملك دساتير ولنا نظم برلمانية ... فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية ، حقق معظمها فى الثورات العربية، ربما بعد اموال النفط ازدادت المشكلة تفاقما ، لكن هذه لم تكن تخطر ببال

المصلحين فى القرن الماضى . فيما يتعلق بوحدة الأمة ، طبعا هناك مؤتمرات قمة وهناك محاولات للتوحيد . وعلى الأقل فيما يتعلق بالاهداف القومية هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة . ومن ثم فان مشروع الاصلاح الدينى عند الافغانى ومحمد عبده ، كما تمت صياغته فى القرن الماضى ، حقق نجاحه لكن الخلاف هو : لماذا نحن أبنــاء الجيل الرابع أو الخامس من الحركة الاصلاحيــة لم نطور مشروع الاصــلاح ؟ لو قارنت صورة المجتمعات الاسلامية فى القرن الماضى مع صورة الغرب ، لو انا كنت اعيش فى القرن الماضى فى وقت الافغانى ورأيت ما عليه الغرب من تقــدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر لربما وقعت فى الانبهار بالغرب كما وقع الاصلاح الدينى ، لكن عيبى انا أننى لم اغير شيئا ، بالرغم من ظهور النتائج السلبية للانبهار بالغرب .

ما أسميه ظاهرة التغريب لدى الجيل الرابع والخامس ، ان كل شىء يأتى من الغرب ، من العلوم والثقافة والسياسة ، والانقطاع عن التراث والدعوة الى الغرب كثقافة عالمية . ربما لو عــاش الافغــانى لغير ، فمسؤوليتى أنا اننى لم اغير الغرب كنمط للتحديث .. هذا كان سائدا وله شرعية فى القرن الماضى وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية فى تركيا ، وقامت على أساسه الليبراليات فى العالم العربى ، والانظمة الحاكمة ، ولكن بعد انهيار الثورة الكمالية فى تركيا وزيادة تغريب تركيا ووقوعها فى الاحلاف العسكرية الغربية وانهيار الاقتصاد فى تركيا ، لم يراجع احــد فكرة الغرب كنمط للتحديث ، ما الذى حدث ؟ اشتداد الحركة السلفية فى تركيا ، تكفير كمال اتاتورك ، واشتداد اليسار فى تركيا كرد فعل على التغريب ، والجماهير لا تدرى ماذا تفعل لانه لم يقم احد حتى الآن بمراجعة مشروع او نمط التحديث الذى اخــذه الاصلاح . ربما كان الاصلاح فى القرن الماضى بالنسبة للتراث القديم دفاعا عن الهوية ضد الغرب ، فالتزم بالتراث ، والتزم بكل ما لدينا من اصالة فى الفكر وفى الحكمة وفى العلم ، ومن ثم وقف من التراث موقفا خطابيا ، ومن ثم اذا وقفت انا من التراث موقف المدافع ، يكون خطئى انا وليس خطأ

الاصلاح . ومن ثم على أخذ موقف نقدى من التراث ، تحليلى للتراث مبينا نشأته والظروف التى ساعدت عليه وانواعه ، وكيف استخدمت العقائد فى معترك الحياة السياسية ... ربما خطئى أنا ، لاننى لم اوظف جهود التنوير فى القرن الماضى ، فى عدم اخذ موقف نقدى من التراث ، ربما ليس خطأ الحركة العلمية العلمانية انها نادت بالعلم ، وبالفيزيقا وبالرياضيات ، وكانت مجلة « المقتطف » تعطينا آخر المكتشفات العلمية الغربية ، واعتبار أن النظرية الداروينية ، هى العلم وأنه لاشىء غيرها . وطبعا هذه كانت صورة العلم فى القرن ١٩ ، ولكن خطئى اننى مازلت اتصور ان العلم هو الاكتشافات العلمية او الاختراعات العلمية او القوانين العلمية ، وليس التصور العلمى للعالم . العلم فى القرن ١٦ جاء نتيجة نضال طويل ضد سلطة الكنيسة وسلطة أرسطو وسلطة بطليموس فى الفلك ، الى وقوف غاليلى فى محاكم التفتيش ، الى نيوتن ، الى العلم فى القرن ١٧ ، الى الميكانيكا ، ومن ثم يأتى ما يسمى بالانجاز العلمى . نحن نريد ان نأخذه ثمرة دون غرس ، وبالتالى نقطف العلم والتكنولوجيا دون أن تتوفر لدينا الرؤية العلمية للعالم . وأنا فى رأيى ان اهم شىء فى العلم ليس هو النتيجة العلمية او القانون العلمى ولكن المدخل او موقف الانسان من الطبيعة الذى ادى فى النهاية الى الوصول الى القانون العلمى . هذه المراجعة لم اقم بها أنا . ما العلم ؟ هل هو النتيجة ام المقدمة ؟ هل هو القانون ام الموقف من الطبيعة ؟ فنحن ننقل التكنولوجيا ، ونريد ان نرسل صاروخا الى الفضاء وقمرا صناعيا للاتصالات اللاسلكية ، وفى نفس الوقت يظل تصورى للعالم تصورا اسطوريا ، تصورا متخلفا ، لا أعرف بالضبط ما هى علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وكيف أتصور الطبيعة ؟ ولا أعرف بالضبط ما هى العلاقة بين العلة والمعلول ؟ وكما أضرب المثل باستمرار ، فاتصور اننى فى قرية فى مصر او المغرب او تونس او ليبيا وأدخلت آلة حديثة جدا ، تدخل من ناحية فيها برتقالا تخرج من ناحية أخرى معلبات عصير ، تدخل من ناحية فيها بقرة تخرج من الناحية الاخرى معلبات لحوم مطحونة . تأكد انه بعد جيل او جيلين ، او ثلاثة

اجيال فى هذه القرية ، بعد ان تتوقف الآلة ربما ، او يصيبها عطب فنى او انقطاع كهربائى ، ستجد ان مجموعة فلاحين قد اقاموا فوقها قماشا أخضر والبسوها طربوشا وبنوا حولها سورا ، وظلوا يذكرون عنها ان هذا هو الشيخ الآلة أو الشيخ ، لان تصوراتهم للعالم لم تتغير . هناك ربط ضرورى بين العلة والمعلول . هناك ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها من خلال معرفة قوانين الطبيعة ، فلا تحدث معجزة فى العــالم ، لكن تصورات الناس للعالم مازالت تقوم على الاعجاز وعلى المعجزة ، فلا يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول . ومن ثم حولوا العلم الى اسطورة ، ونحن نتكلم الان عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخلص ، وكأننا نتكلم عن المهدى كمخلص ، والحديث عن العلم والتكنولوجيــا والحداثة باعتبارها مخلصا . والحقيقة ان العلم والتكنولوجيا والحداثة ليست معجزة ولا اعجازا ولكن كما أقول تراكم تاريخى طويل ، بل مشروط بموقف الانسان من الطبيعة . ربما ليس خطأ الفكر الليبرالى عند الطهطــاوى انه أعجــب بالثورة الفرنســية وبرســو ومونتســكيو وفولتير ، وليس خطأ الطهطاوى هو انه تصور الدولة القومية فى مصر واقامة دساتير ، ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نر ربما الآثار السلبية لليبرالية على قضية العدالة الاجتماعية ، من ثم لم نزاوج بين قضية العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات ، ومن ثم نشأ الاقطاع من براثن الليبرالية . أقول اذن ان مشروع الاصلاح بتياراته الثلاثة فى القرن ١٩ ، فى أهدافه التى حددها ، وفى الوسائل التى استعملت ، أى فى الغرب كنمط للتحديث وفى النخبة كوسيلة للتحديث ، مشروع جيد وحقق اهدافه ، ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نغير الأهداف طبقــا للتغيرات التى حدثت فى الواقع ، فاكتفينا بتغيير الوسائل . فهى ليست كبوة النماذج الاصلاحية فى القرن الماضى ، بل كبوتنا وفشلنا نحن فى أننا لم نغير ولم نطور تصورنا .

ث. ج. : اذا سمح الاستاذ حسن حنفى أقول الآن هناك امكانية تشخيص معطيات مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة من خلال ما آل اليه الوضع فى بيروت . وما رأيناه قبل الغزو الاسرائيلى لبيروت

وبعده هو ظهور نوع من النقد لمجمل الخطابات التى كانت تدعى الحقيقة فى عدة مجـالات ، وفى مقدمتهـا الخطابات السياسية ، والخطابات الايديولوجية ، رغم ان هذا النقد لم يترسخ بعد ، ولم يملك أدواته الواضحة . انا اعتقد ان القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو الذى يتحمل نتائج اخطائه ، هو نوع من تبرئة مشروع النهضة ككل ، وباعتقادى ان المنطلق النهضوى والتحديثى فى العالم العربى كله مطروح للتساؤل . (وهنا نعود لما طرح من قبل) ، ما هو هذا العامل المشترك ، المؤدى للاخفاقات المتتالية ؟ الا يمكن ان نبحث عن العامل المشترك بين جميع انماط المشاريع النهضوية والتحديثية فى العالم العربى والاسباب التى أدت الى هذا الفشل فى نهاية التحليل ؟ الآن ، نموذج بيروت هو تكثيف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختيارات الفاشلة فى العالم العربى ، ومن ثم فان اعتبار الاجيال الاولى من مشروع النهضة قد أعطت تصورا صحيحا ومتقدما ، وان الخطأ يكمن فى الجيل الرابع والجيل الخامس ، هو نوع من الفصل بين الاجيال ، بينما هناك قضايا عديدة مشتركة . اذا ما قارنا بين الطهطاوى وبين أحدث لحظة فكرية نعيشها فى العالم العربى ، نحس بان هناك خصائص مشتركة سواء فى التصور للعالم أو للممارسة الفكرية أو للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية ، اذن ، ربما كان مطروحا علينا فى العالم العربى ان نذهب الى أبعد من تجزىء اللحظات ونرنو الى المجموع ، أو بالأحرى ، نقوم بالبحث فى قوانين هى أكثر ترسخا سواء فى وعينا أو لاوعينا ، فى فكرنا أو فى ممارستنا بصفة عامة . فتبرئة جيـل وتخطئة جيل آخـر ليس هـو التشخيص الكافى فى الاقناع من حيث ارتباط المشاريع فى الوصول الى هذا التكثيف الموجود فى بيروت . كما أن الوقوف عند «المجتمع التراثى» و «التغريب » ليس كافيـا رغم الاضـاءات الواردة فى الحـديث . والخصائص (أو العناصر) هى ما يطبع هذه المظاهر الأولية التى ما نزال نتوقف عندها .

ح. حنفى : سآخذ قضية ما حدث فى بيروت ، هو فى حقيقة الأمر ما حدث بعد الاتفاق وفرض السلام على مصر واخراجها ، ثم فرض

السـلام على بيروت (وسوريا قادمة والاردن قادم وعصر الهيمنة الاسرائيلية قادم) . هذه هي الصورة التى نستعد كلنا من أجلها الآن . ربما كان عبد الناصر يخفى أعظم مما كان ، بمعنى ربما كان الجدار الأخير . فبالرغم من هزيمة ٦٧ ، الا أنه قال لا مفاوضة ، ولا صلح ، ولا اعتراف ، كان هذا يمثل نوعا من الصمود . لكن بالرغم من وجود حرب تشرين ، استعمالها عسكريا ، وسوء ادارتها سياسيا ، كما يقال الآن فى الصحف ، ربما سنشاهد عصر الهيمنة الاسرائيلية القادمة ، فما العمل ؟ ما هى الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن ، ما هو دورنا ؟ ما هى امكانيات التحرك بالنسبة لنا ؟ ما هو رصيدنا كما وكيفا ، ما هى علاقاتنا بالسـلطة وقدرتنـا على التعبير عن مصـالح الجمـاهير ؟ الخريطة كالآتى . هناك الحركة التقدميـة العربية التى تضم فصـائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن ، الذين كانوا ضحيـة الثورة العربية فى أوائل الخمسينات ، فأصبحوا جزءا من الحركة التقدميـة العربية ، بمناداتهم للحرية وبمناهضة الاستعمار ، وبالغاء المعـاهدات المكبلة الشعوب العربية . أقول ان الحركة التقدمية العربية هى التى حكمتنـا فى آخر جيل ، والهزائم التى نراهـا حـاليا (وانا هنـا لا أوزع المسؤلية ولا أوزع الاخطـاء ولكن هـذا هـو الواقع) هى بالفعـل هزائمها ، والحركة التقدميـة العربيـة حـاكمة فى أكثر من نصـف العالم العربى ، قـد تكون ولدت ، ومعهـا الحق ، تيـارا محافظـا يرى أن العلمانية والتقدمية والاشتراكية والقومية والليبرالية سلبياتها أكثر من ايجابياتها . فلنجرب نوعا من العودة الى التراث ، ومن العودة الى الدين ، والعودة الى الشريعة ، والعودة الى الحاكمية ، دون أن نبقى فى نفس الوقت فى المحافظة الدينية ، لأن المحافظة الدينية أيضا ، تحكم فى عديد من البلدان . وهى أيضا تشارك بنوع من المسؤولية فى هـذه الهزائم . وهناك أيضا الخليط الثقافى ، الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائص متعددة ، وقد تقع كلها فى نفس المسؤولية ، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشتد يوما بعد يوم ، نسميها حركة اسلامية تشتد عندكم فى المغرب ، وشديدة فى الجزائر ، وموجودة فى مصر وتونس وفى

الشام وفى العراق وفى الحجاز ، وفى كل مكان . فاذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان ، موجودان فى العـالم العربى ، الحركة التقدمية العلميانية والحركة الدينية أو الصحوة الاسلامية الى آخـر ما يقال حاليا فى علوم السياسة وفى المنتديات العامة والمؤتمرات الدولية . الى أى حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كاحد الأدوات الرئيسية من ادواتنا أثناء النصف الثانى من القرن العشرين لم تكن موجودة فى القرن الماضى ؟ كان حلم الافغانى تكوين صالونات أيضا ، وكان حلمه ربما تجنيد الجماهير ولكنه لم يعش ليرى عدم تحقق هذا الحلم . أقول، اذن ، ان الجماهير بوجه عام مازالت خارجة عن اطار هذين الاختيارين. مثلا ، لنفرض ان هناك انتخابات نزيهة فى العالم العربى ، وان هذين الجناحين هما اللذين تقدما : الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية ، من الذى يكسب ؟ أنا فى رأيى هذان الاختياران لايعبران حقيقة عن مصالح الأمة العربية . فلنأخذ الحركة العلمانية : الحركة العلمانيـة ينقصها ، ربما ما يسمى بشرعية الحكم ، شرعية السـلطة ، بأى شىء تحكم ؟ لم تنشأ لدينا نظرية فى العقد الاجتماعى حتى يمكن ان تفسر نشأة السلطة كما حدث فى الغرب والتى من أجلها يحكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديموقراطية . الذى يحكم عندنا اما نظم عسكرية أو نظم وراثية ايمانية ، والمثقفون مضطرون ليتعاونوا اما مع هذا أو مع ذلك . كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبهـا مع الحركة الدينية الاسلامية لأنها محافظة ، لأنها متعاونة ربما مع النظم الرجعية . فماذا تفعل ؟ فعلى الاقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشـتراكا فى العبادات وفى الصور وفى الاشـكال وفى المظاهر ، (وفى تأثير الحركة التقدمية العلمانية) ، فهناك نوع من الوئام وبالتالى فهى التى تغذيها . وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها أيضا . لكن الجماهير بوعيها الطبيعى غير مستعدة ، كما قلت ، ان تصوت فى حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقالبها مع الحركة اسلامية أو الدينية ... الخ . فماذا نفعل ؟ انا فى رأيى ، هذا هو التحدى الحقيقى ، لأنه لا يوجد اختيار أمام الجماهير . اتقدم بالآتى : أنا غير مستعد على الاطلاق أن أضحى

بمصالح الجماهير العربية والا لما كنت مثقفا ، ولما كنت سياسيا . ما هى مصالح الأمة العربية وما هى مصالح الجماهير الآن ؟ هذا ما نتفق عليه فى برنامج قومى موحد بصرف النظر عن المداخل النظرية والاطر النظرية . مصالح الأمة العربية وتحدياتها الاساسية فى تحرير الارض ، وأنا غير مستعد على الاطلاق ان أتنازل عن قضية تحرير الاراضى العربية فى سبيل وهم أو خداع أو تأجيل ، الذى يريد أن يجاهد لتحرير الارض باسم الله ، باسم الأمة ، باسم العروبة ، فليتفق معى فى هذا الاطار على مشروع قومى عربى موحد : قضايا تحرير الأرض ، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة ، قضايا الفقر والغنى . نحن مجتمع يضرب به المثل فى أقصى درجات الفقر ، وقضايا الحرية والقهر ، ولهذا فان أى انسان يتسلط على ، أو يقبر تيارا آخر ، أو فردا آخر ، أو مذهبا آخر ، يقبره اليوم وسيقبرنى غدا . وبالتالى فان الدفاع عن قضية الحرية للجميع ، الدفاع عن قضايا وحدة الأمة . وان الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو التجزئة والطائفية والحروب الأهلية ، فهو يعلم انه فى الوقت الذى ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها ، وان المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة فى هذه المنطقة بدلا من القومية العربية أو الاسلامية أو غيرها . القضية هى تجنيد الجماهير ، وفى الوقت الذى تنزل فيه الجماهير الى الساحة تنقلب الموازين . كان مع الشاه الجيش والبوليس والمخابرات وأمريكا ولكن مجرد نزول الملايين فى الشوارع لمدة ستة أشهر فى طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه ، ولم تستطيع أمريكا أن تفعل شيئا . وهذا ما لم يحدث حتى الآن فى العالم العربى . حاول النظام فى مصر ان يجد احلافا أخرى فى غير الشعب ، فوجدها فى اسرائيل وأمريكا ، والسلام مع اسرائيل فى سنة ٧٨ . لكن كان ذلك بالفعل اشارة الى أن الجسور مع الشعب ، ومع الجياع ، ومع الملايين قد انقطعت ، وانه لا بديل الا وجود احلاف خارجية أخرى . أقول اذن ، هناك قضايا تحرير الأرض ، قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية ، قضايا القهر والحرية ، قضايا تجنيد الجماهير وكيف تنزل الى الساحة . أقول اذن ، ان الاتفاق على

مشروع قومى واحد ضرورى تتفق عليه كل الفصائل فى الحركة التقدمية وبصرف النظر عن اختلاف الاطر النظرية ، مادية ، مثالية ، دينية ، قومية . وأنا غير مستعد أيضا أن أقوم بذلك ، ولو مؤقتا ، باسم العلمانية فقط ، والا قطعت جذورى مع الجماهير ، فلن يفهم العلمانية الا المثقفون ، لن يفهم تحليل العقل وتحليل الواقع الا النخبة . وفى نفس الوقت ، لما كانت الحركة الدينية ، أى الجناح الاخر للامة العربية مازال يستعمل قال الله وقال الرسول ، ومازال يستعمل الحـاكمية ، ونظرا لغياب نظريات أخرى ، فى العقد الاجتماعى ، لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية ، لان قوة الحاكمية هى ان الحكم لله ، هذه نظرية يؤمن بها كل الناس ، موجودة نصا فى الوحى ، لا حكم الا لله ، وتعتمد عليها الحركة الدينية لكى تقوض النظم الحاكمة ومن ثم فهى واقع . فانا غير مستعد أن أقول ، الحاكمية ليست لله ، ولكن لصالح من ؟ أو لو طبقت حكم الشريعة ، فماذا أفعل ؟ هل يكون همى الاول هو رمى الحجـارة على أوجه الناس ؟ قطع يد السارق ، الذهاب الى نوادى القمار وقلبها والى البارات وكسرها ؟ هل هذا هو حكم الشريعة ؟ مع ان حكم الشريعة هو تحرير الارض ، « أذن للذين يقاتلون ... » « الذين أخرجوا من ديارهم » « واعدوا لهم ما استطعتم ... » ، هو توحيد الأمة « أمتكم أمة واحدة » « ومتى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا » ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وان لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، « ان أحسنت فاعينونى ، وان أسـأت فقومونى ، اطيعونى ما اطعت الله فيكم . فان عصيت فلا طاعة لى عليكم » ام فى الحفاظ على الهوية ؟ وقـد رددت على ذلـك دراستى « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى[1] » ضـد الحركة المثاليـة هنـاك الحركة الماركسية ، وماركس قام بمساهمة فعلية فى حركة التقدم وغير الانظمة فى الغرب وفى الشرق ، ومن ثم فالماركسية هى سبيل التغيير . والبعض يرى ان الوجودية والانسانية فى الفكر الغربى ، ربما هما المخرج من أزمة تحرر الانسـان فى المجتمعات العربيـة ، ربما يرى البعض ان

(١) دراسات اسلامية » ص ٣٤٧ ـ ٣٩٢ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

الظاهراتية مثل ادونيس وغيره ، قد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية فى الشعر وفى السياســـة وفى الاقتصـــاد والصلة بين الثابت والمتحول أو بين الماهية والواقع . أقول : هذا اسميه التجديد من الخـــارج بمعنى انك جئت بمذهب غربى ثم لم تشأ الانفصال عن التراث ، ولكن ينتهى الى انك أولت التراث الى ما هو غير التراث . والذى يعجب مثلا بالوضعية باعتبارها انها تحليل دقيق لاستعمال اللغة ، ربما لا يتطلب منه الأمر ان يكون وضعيا ، فمناهج الاصوليين فى تحليل اللغة وفى وضع منطق اللغة ، فى الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشـــابه والمقيـــد والمستثنى والمطلق والمجمل والمبين ، ربما هذه الاشياء لن تحتـــاج ان تسمى وضعية ، يعنى أنه من خلال تحليل الاصوليين لمنطق الالفاظ يمكن احكام الخطاب العربى المعاصر . الذى اسميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق ، وقراءة هـــذا التراث من زواية واقع مصلحة الامة حاليا . فاذا كانت مشكلتى هى سوء استعمال الخطاب ، فعلى الاقل فى دراسة اللغويين والاصوليين استطعت أن أجد احكاما ، أو لسوء الاستعمال منطقا من الداخل ، منطق الفاظ استطيع أن أضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر . أنا لم اختر الوضـــعية المنطقيـــة اختيارا مسبقا ولكن قرأت حاجة ملحة فى واقعى . أما قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة بالحس وبالمشاهدة وبالتجربة ، أرى ، وأنا أعاصر هذا التفاوت الطبقى الشنيع بين الفقراء والاغنياء دون اختيار نظرى مسبق ، أن الماركسية هى الحل أو الاشتراكية هى الحل أو الطوباوية هى الحل ولكنى اقرأ هذه الحاجة فى الثرات ، فى الاصول ، فى القرآن وفى السنة وفى كتابات الفرق وفى العقائد وفى النظم الاسلامية ، ثم أعطى هذه الحاجة كمضمون من خلاله استطيع ان أفسر ، فاذا وجدت اشياء فى التراث تقول بالتفاوت الطبقى مثل ، « وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات ... » أقاومها واعيد تأويلها ، وأبرز الاشياء الأخرى واصنعها كاطار نظرى .

ث. ج : ليس هناك فصل بـــين الاشـــكال الواقعى المجتمعى ـــ التاريخى ـــ الحضارى وبين الاشكال الثقافى . نحن الآن عندما نطرح

بعض مشاكل الواقع العربى الراهن ، وقد تحدث الاخ بنيس وتحدثتم عن تكثيف هذا الواقع ، وما وقع فى بيروت بصفة خاصة ، نتحدث فيه دائما برؤية ، لايمكننا ان ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية ، لذلك اسمح لنفسى بالانتقال بالحديث الى ان اسألكم ، حول دعوتكم التى اعرف عنها قليلا ، واريد مزيدا من توضيحها ، عن التعامل مع التراث من الدخل ، كيف يمكن للواقع العربى الراهن ان يتعامل مع التراث من الدخل ؟ علما بان التراث ليس واحدا ، فهناك فى التراث تيارات مختلفة ، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربى الاسلامى وقد أعطى الغلبة لاحدى هذه الاتجاهات فى التراث على ما عداها .

نرجع الى التراث ، هل نريد ان نحيى المعتزلـة الذين اذ خضعوا لنوع من الابعاد ومن الاقصاء ، ومن القمع لمدى زمن طويل ، مثلوا فى الفكر العربى وفى الواقع العربى نوعا من الخلط بين القمع الاجتماعى والسياسى لفئة مناهضة ، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكرى . اذن نقول بشيئين : نقد التراث النظرى وفى نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه ، أى من هذا الشىء الذى نحمله منذ الف سنة . فكيف يمكن ان نستفيد من التراث فى تحريك وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث ؟ ما هو التراث ؟

ح . حنفى : تعبير « التراث من الداخل » هو تعبير يقابل « التراث من الخارج » ، تجديد التراث من الخارج ، لاننا نجد الآن ، بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل ، من يرى فيه المدخل الحقيقى والمدخل الجاد هذه المرة فى حل ازمة التغيير الاجتماعى ، ومنا من يرى فيه انه قضية مؤقتة نظرا لأننا مجتمعات تراثية ، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية ، اى بمزيد من العلمانية تنتهى هذه القضية ، فهى قضية فقط فى مجتمعات مازالت قلقة فى معارك التخلف والتقدم . لكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذى يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها

مدخلا جادا لحل قضايا التقدم والتخلف وقضايا التغيير الاجتماعى ، فانا نجد فيه نوعين : الاول الذى يظن ، بناء على اعجاب شـخصى او على مشاهدة فعلية ، فى الحركة التقدمية العلمانية الغربيـة ، ان الوضعية او الوجودية او الهيجلية او الماركسـية او المثالية او الشـخصانية او الظاهراتية ، قدمت نجاحا ملحوظا فى الغرب ، فبناء على المثالية قـام الغرب بالعقلانية الاوربية وبديكارت وبكانط وهيجل ثم رد فعل الماركسية عليه ، هذا ما يمثله عثمان امين فى تاويله لكل التراث الفلسفى الصوفى ، ولا يتحدث الا عن كانط او ديكارت ، اى المثالية فى الواقع . أنا آخـذ الحاكمية وأفسرها فى اطار المشروع القومى ، وليس فى اطـار التخلف والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية . هكذا أوحد الشخصية القومية ، اوحد الجناحين الرئيسيين واقضى على الازدواجية فى حياتنا المعاصرة ، وفى نفس الوقت اعطى الجميع الحق فى اختلاف الاطر النظرية واحياء التعددية وانهاء ما يسمى بحديث الفرقة الناجية ، وان هناك فرقة واحدة هى الناجية ، وكل اجتهادات الأمة هى الكافرة . ومن ثم هذا الذى اسميه الاختيار الثالث . لا اتنازل قيـد انملة عن المشروع القومى العربى ، ولا اتنازل قيد انملة عن تاريخ الامة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها ، ومن ثم اقوم بمهمة التفسير والتأويل ، وبالتالى احقق واعطى اختيار ثالثا للجماهير العربية فى هذا الوقت ، ثم اعتبار ان الثقافة ليست مجرد كتابة كتب اكاديمية وعلمية ، ولكن النزول الى الجماهير ، والنزول الى منتدياتها ، وتكوين جرائد ، ثم لا داعى للعمل السرى ، انا لا أسرق ، انا ادعو ، ومن ثم الدين النصيحة ، وأنا لست كافرا ولست عميلا ولا خائنا ، ومن ثم فان هذا الاختيار الثالث للجماهير ، فى رأيى ، هو التحدى الحقيقى ، ربما نضعه فى اطار رؤية تاريخيـة للاصلاح فى القرن الماضى واطوره الى نهضة والى رؤية تاريخية شاملة فى النقد وفى العقل وفى التحليل وفى تجنيد الجماهير ، حتى يمكن بعد ذلك للاجيال القادمة ان اعطيها شروط الثورة .

لقد قام الاصلاح بدوره فى القرن الماضى ، خطئى اننى لم اطوره

الى حركة نهضوية شاملة ، اى انقلاب فى نظرية المعرفة من النصوص الى الواقع « احتمى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص » هذا ما قاله محمود درويش ، اى الانتقال من النص الى الواقع ، من السلطة الى العقل . اقول اننى مع نقد القديم ، مع المشروع القومى ، مع ايقاف التغريب ، مع تجنيد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع فى اطار من الوحدة الوطنية ، وآن الاوان لننتقل من الفرقة المذهبية او حديث تكفير الفرق الى وحدة وطنية فى اطار مشروع قومى عام ، مع تجنيد الجماهير ، مع عدم التخلى عن روحها وثقافتها الوطنية كوسـائل ، وكحوامل للمشروع القومى ، والا اتى الاستعمار واتت الرجعية ونزعت منى السلاح . انا اقوم بعملية نزع السلاح ، وفى نفس الوقت احمى العلمانية من محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتكفيرها واتهامها بانها عميلة مرة للغرب ومرة للشرق ، وبالتالى اربط العلمانية بالتراث القومى ، واربط التراث القومى بالمشروع القومى ، وفى هذه اللحظة فقط استطيع ان اقدم للجماهير ، للاغلبية الصامتة بديلا ثالثا .

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصر النهضة فى القرن ١٦ الغربى الأوربى الذى بدأ فيه تحول فى نظرية المعرفة وفى نظرية صورة الانسان وموقف الانسان من الطبيعة ، وصلة النفس بالبدن ، أى الانتقال من الاصلاح الى النهضة ، من التعامل مع اصلاح العقائد واصلاح الخلق واصلاح التعليم واصلاح اللغـة ، الى نهضة اجتماعية شاملة ، ترد الاعتبار للانسان وللطبيعة ، للبدن وللعلم وللقانون . أقول اذن : ان ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا الا بعد أن عرى الواقع من كل غطاء نظرى ، أى غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى الذى كان يحدث اتفاقا معرفيا بين الانسان والطبيعة ، وبالتالى لا حيلة لنا الا المشاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون ، وبالتالى يصبح الواقع عاريا من أى غطاء نظرى . أتى الانسان فى عصر النهضة بجهده وبعقليته ليعطى البديل ، فكانت هناك مذاهب فلسفية كبديل للانظمة النظرية القديمة التى تم تكسيرها . ونحن لسنا ، فى هذا الوضع . بالنسبة لنا مايزال هناك وفاق بينا وبين الطبيعة ، الطبيعة لها خالق ،

وأنا مخلوق ، ولها بداية ونهاية • ولا يوجد شرح فى نظرية المعرفة بينى وبين الطبيعة ، فلماذا أعطى مذهبا فلسفيا والواقع لم يتعر بعد ؟ أقول اذن هذه مغالطة او تعذيب للذات • اننى حتى الان لم ابدع ديكارت ، ولا كانط ، ولا هيجل ، ولا ماركس ، لان الواقع عندنا مايزال مغطى : أى أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية • وهذا الغطاء العام يمنع ، لا اقول خطأ أو صواب ، يعنى لا يعطى حاجة لأن أقدم بديلا نظريا يغطى البديل القديم ، لكن لا يعنى أنه لا ينشأ ثقافة نهضوية •

فى الوقت الذى يتعرى فيه الواقع النظرى تنشأ ثقافة • الثقافة لم تنشأ الا فى محاور ثلاثة : نقد للموروث القديم وهو الذى أسميه الموقف من التراث • ثم نقد للموروث الغربى • كان فى عصر النهضة غربيا ، أى الرشدية اللاتينية ، فقام الغربيون بتكسيرها • هذه كانت سلطة ، وسلطة قاهرة ، كانت فى القرن ١٣ و ١٤ و ١٥ فى الغرب تقدمية بالنسبة للتصورات الأسطورية التى كانت سائدة • لكن بعد أن استنفذت الرشدية اللاتينية ، بدأ الغربيون تكسيرها فى عصر النهضة ، ومن ثم عملوا على ايجاد البديل للرشدية اللاتينية ، فكان هناك الغرب ، وهو نحن ، أى الآخر • كنا الاخر بالنسبة للغرب ، فبدأوا بتكسير الاخر حتى يمكن اكتشاف الواقع العلمى • من يحاول نقد الموروث والتحرر منه ومن حجة السلطة L'Argument d'autorité من أجل الدفاع عن حجة العقل L'Argument de la raison أو حجة الواقع L'Argument de la realité يكون مثقفا • الابداع هنا ، موقف ، نقد الموروث ، وليس ايجادا لنظرية أو مذهب • فالابداع فى أخذ موقف من الآخر ، أى أن تتحرر من سلطة الآخر ، أن تتحرر أولا من سلطة الأدب القديم ، ثم تتحرر من سلطة الآخر ، كما تحرر عصر النهضة الاوربية من الرشدية اللاتينية • والآخر بالنسبة لنا هو الغرب • هنا نتبادل الموقف • أن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث ، فكلاهما عقلية نقلية ، أن أقول : قال الله وقال الرسول وقال ابن تيمية ••• كما

تفعل السلفية المعاصرة ، هو بمرتبة أن أقول : قال سان سيمون ، وقال ماركس وقال جون استيوارت ميل ، هى نفس العقلية التى تـرى أن التقدم بالقول وبالنقل . مرة تحديت طالبا أن يتكلم ويصوغ عبـارة لا تبدأ بـ « قال » فوقف دقيقة وهو غير قادر على أن يصوغ هـذه العبارة ، لأنه لا يعرف المبتدأ رلا الخبر . هنا التحدى الحقيقى . هل أنت قادر على تركيب جملة اسمية لها مبتدأ وخبر ، أو جملة فعليـة لها فعل وفاعل ؟ الى هذا الحد تصل الثقافة فى التوقف .

لكن التحدى الاعظم هو هل نحن قـادرون على التنظير المباشر للواقع ؟ أى على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لايجـاد نظرية مباشرة عن الواقع ، أى لانشاء تراث . يعنى أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربى أو من التراث القديم بل انشاء تراث ، كما أنشأ القدماء تراثا ، وهذا هو المحور الثالث .

ث. ج. : نحاول الدخول الى النقاش من خلال مثال ، اذا كنت سأنطلق من مثال ملموس فى حديثكم ، هو تجربة حركة سياسية معينة ، وسبب اخفاقها الذى ترده عمليا الى موقف الجماهير والى تخلف وعيها ، فى حين يمكننا أن نقدم فروضا أخرى من جهة أن الوعى الذى يقدم لها من طرف تلك الحركة هو وعى من وجهة نظر معينة زائف ، هذا سبب ، وسبب آخر هو شروط القمع ، أى موقف السلطة ، عندئذ فليس وعى الجماهير هو المتخلف والمتشبث بالتراث ، بل ان ما يقدم لها ليس مما يمكن نعته بالتقدم حقا ، ولا يمكن أن تنتظر منه تغييرا حقيقيا لاوضاعها . ثم ان الحيلولة بينهما وبين اكتساب الوعى المتقـدم قائمة من طرف السلطة . فى هذا المدخل أقول : ان خلاصة تشخيصكم للوضع الراهن هى أن الازمة توجد فى الوعى وأن الازمة ثقافية ، فى حين أن هناك من يعتبر أن الازمة توجد فى العلاقات ، علاقات الناس وأوضاعهم المادية ، وبالتالى الازمة توجد فى طبيعة الحكم ، طبيعة السلطة السياسية ومن ثم فان المطروح ليس هو النهضة أو التنوير ، وانما هو الثورة والتغيير ،

ويرتبط بذلك أنكم عندما تشخصون أزمة الوعى ، فتردون أزمة الوعى الى استمرار نمط من التراث فى الوعى ، فى الحاضر ، فى حين هنالك من يرى بأن الوعى فى الحاضر هو انعكاس للواقع المادى فى الحاضر وليس استمرارا للماضى ، وأن عناصر التشابه فى الصيغة وفى الصورة بين الوعى فى الحاضر والوعى فى الماضى ، لايجوز أن توحى لنا بأن هناك عناصر تشابه فى المضمون ، اذ أن دلالة الافكار لا توجد فى صورها ولكن فى وضعيتها المختلفة ، دلالتها المختلفة • اذن التشابه الصورى لا يجوز أن يكون دليلا على التشابه فى المضمون هكذا نقع فى مشكل آخر هو : ما هو جذر الانسان ؟ أعتقد أن من احتقار الانسان أن نختصره فى التراث • ذلك أن الانسان ، كيفما كان ، قادر على أن يصنع من نفسه ما يريد ، وبالتالى أن يتجاوز ، ليس فقط ، ما خلفه له الاجداد من تراث ، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعى ، أى شروط معاشه نفسها •

ح• حنفى : هذه الاسئلة فى الصميم ، أرجو أن أستطيع الاجابة عليها بمثل هذا الوضوح • ان وعى الجماهير ليس هو المزيف ، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها •

أنا أحيانا أتكلم مع البسطاء وأتعلم منهم ، وأنزل الى قرى مصر لاتعلم من الفلاحين • أعطى مثلا : ونحن فى مؤتمر الاسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦ كنا نناقش عبد الناصر فى الاوضاع العامة للبلاد ، كنا ممثلين عن الدارسين فى فرنسا آنذاك ، وكان هناك ماسح أحذية يأتى لمسح الاحذية للطلاب سألته : ما رأيك فى الاشتراكية ؟ فقال : يا أستاذ الاشتراكية للناس اللى فوق • وهذا واقع الاشتراكية كما كانت فى مصر ، لأنه لم يتغير نظامها نحو الاشتراكية ، ولكن تغير الذين كانوا يأخذون المرتبات وآلاف الجنيهات باسم الاشتراكية ، والاتحاد الاشتراكى • على أية حال ، أقول : ليس وعى الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربما الخلاف بيننا وبين السلطة مازال يصاغ فى قضية الصراع على السلطة ، واننا نريد أن نكون بديلا للانظمة القائمة • ان الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقدم والتخلف ، ولكن هو

صراع على السلطة • لذلك أنا أترك قضية السلطة ، فليحكم من يشاء ، وما أكثر الحكام ، ولكن الذى يغير الواقع قيد انملة هو الذى يحــكم بالفعل ، الذى يدخل فى قلب الجماهير هو الذى يحكم بالفعل • انه الذى يحكم بالشرع وبما قال الله وقال الرسول والله أكبر والذى تستعمله السلطة القائمة كوسيلة للتحكم فينا • بل قد تتحمل السلطة حزبا ثوريا ماركسيا الى أقصى درجة ، وتقبل به ، وتدعمه وتعين له رئيسا يصاهر الحاكم أحيانا ، وقد تقبل السلطة أيضا بكل علماء القرويين ، والازهر ، والزيتونة ، وتمد لهم الاوسمة والعمامات ، ولكنها لن تقبل عالما من علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير • لن يسمح النظام أن يكون هنــاك دين ثورى ، أن تكون هناك حركة تقدمية اسلامية • حركة تقدمية ، نعم ، لكن علمانية ، وحركة اسلامية فلا ، فقط محافظة ، ولكن وجود حركة تقدمية اسلامية فهذا لن يسمح به ، لأن هذا هو البديل الوحيد • أقول اذن أن الجواب على سؤالك الأول فى قضية وعى الجماهير والسلطة نؤجله وليحكم من يشاء فليحكم الماركسيون ، أو الليبراليون ، أو الناصريون أو المحافظة الدينية ، ولكن الحكم الحقيقى هو لمن يطوع الجماهير ، لمن يبلور وعيها ، لمن هو قادر على اعطائها ما يسمى بنظرية أو بايديولوجية ، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات للسلوك ، وبالتالى ، فالتحدى الحقيقى لنا هو السلطة • هل السلطة هى من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الاعلام ، أم أن السلطة هى من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها ، أى ما يسمى بثقافه الجماهير La Culture des Masses وهنا ، أنا أدخل ، كيف أستطيع أن أعطى هذه الجماهير ، أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة فى الماء معها ، بالرغم من وجود أجهزة الاعلام والقمع ؟ فى المستقبل القريب ، بعد بيروت ، ربما يتفجر الغضب فى قلوب الجماهير العربية من حيث لا نشاء • أنا كنت أفكر البارحة فى الآتى : قد تكون هزائمنا فى بيروت ، والاستسلام فى مصر وسوريا والاردن ، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى ، ليس على نمط الانقلابات العسكرية • ومن ثم هذا هو التحدى الحقيقى للمثقفين العرب أى الاستعداد لثورة قادمة •

فيما يتعلق بقضيــة التغيير عن طريق الفكر والواقع والوعى ، أقول : وعيى أنا ليس هو الوعى الفردى بل هو الوعى الاجتمــاعى السياسى مضافا اليه الوعى التاريخى . وهذا هو الذى أقــول انه مساهمتى فى الحركة التقدمية العربية . اذا كنا نفهم الماركسية جيدا ، فأهم دروس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل الابنية التحتية ، ولكن أهم شيء فى الماركسية هو الوعى التــاريخى . حتى لو كنت ماركسيا فانى ماركسى شاب ، معنى ذلك أننى مازلت أعرف أن الانتقال من هيجل الى فيورباخ والانتقال من فيورباخ الى ماركس هى النقلة الحقيقية لمجتمعنا . الهيجليــة أى المثالية ، أى المحــافظة الدينية ، عندنا ، تتحول الى مثالية مطلقة ، وهذا هو ما حاوله جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، أى الانتقال من الدين الى الانســانية والوعى الفردى . هذا انتقال طبيعى ، وهذا ما فعله عثمان أمين والطهطاوى ولطفى السيد والعقاد وطه حسين ، أى من الدين الى المثالية . لكن أين الانتقال من المثالية الى العالم الحسى كما فعل فيورباخ ؟ لم يحدث لدينا هذا حتى الآن ، وأين الانتقال من فيورباخ ، الذى تعــامل مع الافكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشيؤ الى آخر هذه الاشياء للدراسة ، من نقد الفكر الدينى الى دراسة الهياكل والابنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟ هذا لم يحصل بعد ، وأقول اذن ، نخطىء عندما نضع ماركس الناضج قبل ماركس الشاب ، نخطىء عندما ننتقد الايديولوجية الالمانية قبل أن نؤسس الايديولوجية . نحن ننقد كل شيء نحن ننقد الافكار ، أفكار العائلة المقدسة ، الايديولوجيــه الالمانية ، ونهضة ألمانيا وأفكار الوحدة والقومية وهذه الاشياء التى كانت تحرك الجماهير الالمانية . ونحن ننقد ثورة ٤٨ ، قبل أن تحدث لدينا ثورة ٤٨ ، أى التغيير عن طريق الافكار . أقول اذن بالرغم من اننى على وعى تام بمحدودية الانسان والوعى الفردى ، والانتقال بذلك من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى ، الا أننى مازلت أرى أن الوعى السياسى والاجتماعى يكون ضيق الافق ، قصير النظر ان لم نربطه بالوعى التاريخى . وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية أن

تعيه ، أن تدخل الوعى التاريخى كرصيد حقيقى للتحليل السياسى . ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكى الثورى ، وربما لن نرى تحرير فلسطين ، ولكن على الاقل فلنمهد له ، ولنضع له شروطا وقواعد . تأسيس اسرائيل فى ٤٨ كان رؤية ، والصهيونية تعمل بهذا الوعى التاريخى منذ أواسط القرن الماضى للصهيونية السياسية عند هرتزل ١٨٨٧ ، الى وعد بلفور فى ١٧ ، الى محاولات الهجرة الاولى . من ثورة ٣٦ الى ٤٨ الى ٦٧ الى ٧٣ الى ٨٣ . أقـول اذن ، الوعى التاريخى قد يكون القوة الحقيقية فى الصهيونية . ومـا الصهيونية السياسية الا ظاهرة . أما الشعار الاسرائيلى الحقيقى فقد تجلى عندما كان يقابل يهودى يهوديا آخر فى الغرب ويقول له : سنتقابل فى العام القادم فى أورشليم ، أى الاعداد للمستقبل . أقول اذن ، ان الوعى التاريخى لا يقل أهمية عن الوعى السياسى ، وكلاهما تصوير للوعى الفردى . أنا لازلت أتكلم فى الوعى ، لأنى أريد أن أطور المثالية الى وعى اجتماعى . وأتعامل مع الحرية التقـدمية العربية لأنى أريد أن أطورها وأعطيها رؤية تاريخيـة أى أن أزاوج فى وعينـا بين الوعى السياسى والوعى التاريخى . أقول اذن ، أنا على وعى تام باهمية هذا الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية ، ولكن نظرا لأننى من مجتمع تراثى ، ونظرا لأننى خارج من اصلاح مثالى لأطوره الى اصـلاح اجتماعى ، ونظرا لأننى مازلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار الرئيسية بما فيها الماركسية ، فانى أطرح أولويات وأسبقيات .

ث. ج. : يمكن القول بأن الوصول الى ثقافة الجماهير هو فقط عودة بلغة أكثر تقدما لهذه المرحلة السابقة التى هى حتى الآن قابلة للنقاش ، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة ، هنا نحدد هذا السؤال . كيف يمكن أن نتقدم فى شروط لم تساير الفكر النهضوى ولم تجعل منه فكرا قابلا للاستمرار فى الواقع ؟

ح . حنفى : فى حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعه طبقـا لتصوراته وطبقا لظروف عصره ، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة

مهمة ، لكن بالنسبة لى أنا أعطى أداة جديدة للتحليل وهى التى أسميها أحيانا أداة مزدوجة ، الاولى ، التعرف على المكونات الثقافية للجماهير ، لأن ثقافة الجماهير العامة وتراثها هو الذى يقوم بالبديل الحالى لمحو الأمية . والثانية ، التعرف على التحديات الرئيسية للعصر .

ولكن فى الثقافة ، ما هو التحول الذى يمكن أن أحدثه أنا فى ثقافة الجماهير حتى أحولها الى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البديل للايديولوجية السائدة ، وفى نفس الوقت البديل عن الأمية الى أن نمهد كل الوسائل فى القراءة والكتابة والتعليم ؟ وثقافة الجماهير قد تكون أيضا بديلا لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراة فى العلوم السياسية وغيرها . الأمية هى واحدة ، اما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراة فى العلوم السياسية والاقتصادية والقانون ، أنا أعطى البديل الآتى وهو التنظير المباشر للواقع ، أعنى المشروع القديم لعصر النهضة ، الأفغانى رأى أحوال الأمة وصاغ مشروعا (بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغانى الى محمد عبده الى رشيد رضا الى الاخوان) . أنا أبدأ من واقع فيه بعض الايجابيات وفيه بعض الثغرات ، وعندى وسائل أكثر للتحليل من الأفغانى ، فالافغانى شيخ خطيب ، وأنا عالم محلل ، ولكن قدراتى على الصياغة قد تكون أكثر احكاما ، وأكثر منطقية . لدى التنظير المباشر والثقة فى الابداع وفى نفس الوقت أعطى وسائل كبيرة للتحليل . بل أنا قادر ، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية مثلا : فى قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة ، المس قضية الدخل القومى ، كيف يتم توزيع الدخل القومى ، كعالم اقتصادى تماما ، ما هى خريطة توزيع الدخل القومى . وأنا جالس فى مقهى بمراكش سألت بعض الاخوة التقدميين ، ما القضية بالنسبة لكم ؟ قالوا : الحرية ، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا : الفقر . فى رأيى تفشل الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير . أنا هنا أعيد المشروع السياسى ومنها قضية الفقر . هذه القضية لم أجد حتى

الآن دراسة فى توزيع الدخل القومى فى المغرب ، وأرى بعينى رأسى السقوف المزركشة فى البلاط العربى الذى تصرف فيه الملايين والملايين ، وأرى بأبواب فاس الفقراء وأرى الشحاذين ، والذين يجوعـون ، والذين لا يأكلون •

لو كنت زعيم حزب سياسى لجعلت قضية توزيع الدخل أو العدالة الاجتماعيـة ليس كنظرية سياسية فى الاشـتراكية ، بل كواقع عينى حسى • أقوم بدراسة اقتصادية علمية فى المغرب ، وعليه أقيم تحليلى السياسى • كذلك ما هو الرافد الاسـاسى للثقـافة فى المغرب ، من يحركه ؟ الناس ، وأنا أفكر فى ذلك ليل نهار ، ما هو الرافد الاساسى ، وربما الأمر يختلف فى المشرق ، لكن هنا ما هو الرافد الاساسى للوضع الثقافى فى المغرب ؟ الاسلام ؟ الوثنية ؟ بقايا الاستعمار الفرنسى ؟ نجد الاسلام أحيانا بترك مكانه للوثنية المغربية ، قبل الاسـلام • الوثنية ليست اتهاما ، أى الاعراف القبلية • هذا تحد حقيقى للعمل السياسى • حتى تستطيع أن تسيطر على الجماهير فأنت فى حبالها • أما أن تقرأ الماركسية والمادية الجدلية والكيف والكم ، هذه الاشياء تستطيع أن تفعلها الى الأبد بينما الناس يركعون ويقبلون الأيدى • اذن مشروعى أنا هو البداية بالوعى التـاريخى ، وبالواقع المبـاشر والقدرة على تنظيره ، وصياغته صياغة علمية وتحليلة سـواء لخدمة النواحى الثقافية المحركة ، كنزع السلاح من الخصـوم والاسـتعمار والرجعية وأستعمله فى صفى ، أو فى نفس الوقت للثقة بالقدرة على صياغة نظرية تكون هى البديل المؤقت ، وتجـاوز مشروع النهضة ، لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد للحوار مع الآخرين • فى رأيى ، هذه هى النظرة العلمية للواقع ، وقد يكون عيبنا الأساسى هو البداية من المسلمات بدعوى سد النقص النظرى المسبق •

انجز الحوار محمد وقيدى ، عبد الصمد بلكبير ، محمد بنيس

د ــ العقل العربى وحدة القادر على صنع المعجزة :

□ أطروحتك الاساسية : « مناهج التفسير ، محاولة فى أسس المعرفة تكاد تكون مجهولة فى الوطن العربى • صدر مؤخرا القسم الثالث منها فى مجلد خاص (بالفرنسية) • كيف بدأت هذا المشروع الفلسفى ؟[1]

ــ هذه الرسالة معروفة فى الخارج فى انجلترا وفرنسا وأمريكا • وقد أشار اليها المستشرق جاك بيرك فى كتابه « لغات العرب فى الحاضر » باعتبارها احدى المحاولات الرصينة لايجاد لغة جديدة يعبر بواسطتها عن مضمون قديم • وعندما قرأها « اتيان جلسون » (مفكر فرنسى) قال : « لأول مرة فى حياتى أرى علم التفسير يستعمل لغة الوعى ، والدين يعبر عنه بلغة جان بول سارتر » • نشأ هذا الموضوع وأنا طالب بالجامعة عندما كنت أفكر فى أحوال المسلمين الحاضرة أيام انتسابى لجماعة الاخوان وقراءاتى لسيد قطب والمصلحين الدينيين وفى نفس الوقت خلال معرفتى بالفلسفات الغربية خاصة المثالية عند ديكارت وكانط ، وسماعى لأول مرة عن « الذاتية » عند « محمد أقبال » ، ونقد المسلمين للمنطق اليونانى وتأسيسهم لمنطق خاص بهم وسماعى عن « الظاهرية » كمنهج للوعى •

المستقبل : السنة ٤ ، العدد ١٧٦ ، تموز/يوليو ١٩٨٠

القاهرة : من خالد النجار

وقد صدر الصحفى حديثه بالنشرة الاتية : حسن حنفى مكروه فى أمريكا والغرب الاوربى ومغمور فى منطقتنا العربية . نشر دراسات باللغتين الفرنسية والانجليزية حول تحديث الفكر والمجتمع الاسلاميين كما كتب فى العربية وترجم اليها بعض كلاسيكيات الفلسفة الغربية من خلال منظور واحد هو نقد التراث العربى واكتشاف هوية الشخصية العربية فى تفاعلها مع « الاخر »، التقت المستقبل بحسن حنفى وكان معه هذا الحوار .

وعندما وصلت الى فرنسا فى تشرين الاول / أكتوبر ١٩٥٦ وهو نفس العام الذى تخرجت فيه من الجامعة المصرية كتبت بحثا بعنوان « المنهاج الاسلامى العام » عرضت فيه لمشروع اقامة منهج جديد اسلامى له صورتان : واحدة ثابتة وأخرى حركية . وتشمل الثابتة التصور والنظام بينما تشمل الحركية الطاقة والحركة . وقدمت المشروع كبحث لدكتوراة الدولة . قرأه الفلاسفة الغربيون فقالوا هذه فلسفة مثالية تريد ضم ديكارت وكانط لانه يبدأ بالشعور ويريد أن يحل مشكلة القبلى والبعدى ولكنهم لا يدرون ما صلة ذلك بما يسمى بالمنهج الاسلامى . فهم فلاسفة وليسوا مستشرقين ثم قرأة المستشرقون : « برنشفيك » و « لاووست » و « ماسينيون » و « هنرى كوربان » فقالوا : صحيح ان به اشارات للاسلام ولكنه أقرب الى الفلسفة منه الى الاسلام ، وهم مستشرقون وليسوا فلاسفة . قال «كوربان» : هذه مشكلة التأويل أدرسها عند الشيعة الاسماعيلية وقال « ماسينيون » : « هذا علم أصول الفقه أدرسه عند أهل السنة . أنت عمرك ٢٠ عاما فلماذا تتكلم وكأن عمرك ٨٠ عاما ، أدرس علم أصول الفقه كما أوصى بذلك « مصطفى عبد الرازق » . وقد تم ذلك بالفعل عندما أعدت بناء هذا العلم واكتشفت فيه نظرية الوعى التاريخى : (مناهج الرواية) والوعى التأملى : (التحليل اللغوى) ، والوعى العملى (أحكام السلوك) . وبالتالى حاولت تأصيل ما يحتاجه جيلنا من اكتشاف للانسان المعاصر كتاريخ ومعنى وعمل .

□ ماذا أردت أن تقول لبنى عصرك من خلال هذا الكتاب ؟

ـ هذه مساهمة فى حل أزمة المنهجية التى نمر بها دعوت فيها الى اكتشاف الطبيعة محاولا اعادة بناء تراثنا الدينى القديم على أساس الطبيعة ، والعقل ، والحرية ، والفردية ، والجماعية ، والتقدم . وهى الافكار التى أصبحت فى ما بعد عنوانا لعصر التنوير العربى الذى بدأناه منذ القرن الماضى مع رفاعة الطهطاوى وشبلى شميل وجمال الدين

الافغانى والتى تخلينا عنها فى هـذا القرن مـع نظمنا العسـكرية واتجاهاتنا الخرافية .

□ فى بحثك الذى تقدمت به الى مؤتمر « لوفان » الفلسـفى « ثيولوجيا أم انثوبولوجيا » نستشف موقفا ديكارتيا جديدا .. اذ تضع الانسان امام نفسه وفى مواجهة العالم ؟

ــ مازلت أعتقد أن التقدم لن يحدث فى حياتنا ان لم يحـدث تحول فى حضارتنا وبالتالى فى عقليتنا من التمركز حول الله الى التمركز حول الانسان . لقد استمر الصراع بين التيارين حتى القرن الخامس الهجرى بين الاشعرية والمعتزلة ولكن الاشعرية انتصرت فى فكرها بعد هجوم الغزالى على العلوم العقلية . وقد حاولت حركاتنا الاصلاحية الاخيرة على استياء منها ومن دون جرأة كافية احياء التراث الاعتزالى (العقلانى) . ولكن للأسف بعد أن بدأه الافغانى هبط الى النصف مع محمد عبده ثم الى نصف النصف مع رشيد رضا ثم استمر فى الهبوط حتى التلاشى كلية فى فكرنا الدينى المعاصر. وبالتالى فانى انقد التصور الهرمى للعالم ، التصور المركزى ، التصور الرأسى ، وأقلبه الى تصور أفقى يضع الانسان بين الامام والخلف ، بين التأخر والتقدم مع أخيه الانسان فى التاريخ وليس بين الانسان و « الآخر » . وقد يكون العيب الاساسى فى ثوراتنا العربية المعاصرة هو فى محاولاتها تغيير مجتمعاتنا وتحقيق أهداف الثورة من مناهضة الاستعمار والاقطاع والصهيونية والقضاء على التخلف بنفس التصور الهرمى ، المركزى ، الرأسى للعالم بحيث انتهت الى دكتاتوريات عسكرية ، ذلك لاننا لم نكتشف الانسان بعد كقيمة مطلقة مستقلة . نحن نؤمن بالله وتضع الأرض ونكمم الافواه وكما قال الشاعر محمود درويش : « أبوك احتمى بالنصوص وجـاء اللصوص » .

وقد كتبت فى ذلك مقالا فى قضايا عربية منذ أكثر من عـام عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر .

□ ألا ترى وراء ذلك غياب أية معرفة فينومينولوجية (ظاهرية) فى ثقافتنا ؟ فالمعرفة ظلت عندنا مدرسية تلقينية .. كلمة الجماعة لا كلمة الفرد المنبثقة عن الحرية .. فالواحد منا يتعلم تلقينيا ويظل فى العمق خرافيا !

ــ لسوء الحظ نحن نمر بفترة تاريخية محددة لم يحـاول أحد الكشف عنها وتشخيصها وتحليلها رغم وضوح معالمها وتشابهها الى حد كبير مع أوائل السادس عشر فى الغرب أعنى مرحلة التحول من الاصلاح الدينى الى النهضة وهو ما أدعو اليه باستمرار على أنه مهمة جيلنا .

لقد مررنا بعصر الاحياء كما حدث فى الغرب فى القرن الرابع عشر . وحاولنا الاصلاح الدينى كما فعل الغرب فى القرن الخامس عشر . ثم تهنا بعد ذلك . ولم يحاول أحد حتى الآن اقامة عصر نهضة يتمثل أساسا فى نقد الموروث القديم . وهذه هى الازمة . فبالرغم من وجود طاقات علمية هائلة متخصصة مهنية حرفية الا انها منقولة أما عن القدماء أو من المعاصرين وأعنى بهم الغربيين فأصبحنا ننقل العلم ، دون أن نؤسس العلم ، وأصبح تخصصنا فى اتجاه وحياتنا فى اتجاه آخر . فلا ضير أن يكون الانسان عالم ذرة أو اقتصاد أو فيلسوفا وضعيا أو ماركسيا ويؤمن فى الوقت نفسه ببركة آل البيت وينتظر الفرج من ليلة القدر . لذلك أحاول أن أبدأ عصر نهضة حتى أحدث التطور من الداخل مبتدئا من نقد الموروث القديم ومعتمدا على التجربة والمشاهدة وتحليل الواقع الذى هو محك ومقياس صدق المنقول القديم أو عدم صدقه . وعلى هذا النحو تتحقق وحدة الشخصية فى حياتنا ونكون أكثر قـدرة على المساهمة فى الحضارة العالمية أبداعا لا نقلا .

□ كيف تجد الفكر العربى اليوم بعد قرن ونصف مما يسمى بعصر النهضة ؟ الا تراه تيها أيديولوجيا ؟

ــ الفكر العربى اليوم لسوء الحظ ورث نهضة رائدة من القرن

الماضى ولكنه لم يحافظ عليها أو يطورها فقد بدأ الفكر العربى بروافد ثلاثة :

١ ــ الاصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى بقوة وصلابة والذى تلاشى فى الجماعات الدينية المعاصرة وسيادة الدين الشعائرى الجدلى المتحجر والمظهرى •

٢ ــ الاتجاه العلمانى الغربى الذى بدأه بوضوح وجرأة « شبلى شميل » و « فرح أنطون » و « نقولا حداد » و « ويعقوب صروف » و « ولى الدين يكن » داعين الى العلم والعقل والطبيعة والحرية والديموقراطية والاشتراكية والتقدم آخذين بالتحليل المادى ولكنه للاسف انتهى على يد « اسماعيل مظهر » وسلامة موسى لانه لم يخرج من تراث الأمة، وكان كالبالون المنتفخ الذى يسهل ثقبه فيتلاشى•

٣ ــ الاتجاه الليبرالى السياسى الاجتماعى الذى بدأة « الطهطاوى » و « خير الدين باشا التونسى » و « لطفى السيد » و « طه حسين » و « العقاد » داعين الى تأسيس الدولة الحديثة على نمط الليبرالية الغربية أى النظام البرلمانى المتعدد الاحزاب • ولكن للاسف انتهى هذا التيار أيضا بعد الثورات العربية التى قام بها الضباط الاحرار فى الخمسينات •

بتوقف هذه الروافد اللاثة أصبح الفكر العربى خاويا فارغا ولم تظهر فى جيلنا الا المحافظة التقليدية التى تعبر عن حقيقة المرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا •

□ الفكر العوبى كما وصلنا ليس بريئا هو الآخر من الايديولوجيات الاستعمارية • لقد ناديت فى كتابك « قضايا معاصرة » الى قيام حركة استغراب ــ فى مواجهة الاستشراق ــ فأية قراءة نقدية للتراث الغربى وما هى مبررات هذه الدعوة اليوم ؟

- حرصا على الاصالة ودفاعا عن الثقافة الوطنية وتحريرا لعقليتنا المعاصرة من تقليد الغرب وفى نفس الوقت بعد دراستى للفلسفة الغربية وادراكى أسطورة عالمية الثقافة الغربية أحسست أن من واجبى الوطنى بالنسبة لنا والعلمى بالنسبة لهم تحجيم الغرب ورده الى حدوده الطبيعية لأمرين :

الاول : افساح المجال للابداع المحلى للشعوب غير الاوربية .. وسيعقد فى الكويت فى تشرين الاول / أكتوبر القادم مؤتمر حول هذا الموضوع .

الثانى : كتابة تاريخ الوعى الاوربى من وجهة النظر غير الاوربية عن تمركزها حول ذاتها وحتى لا تصبح مرادفة للتاريخ العالمى . مثلا فى دراسة مصادر الوعى الاوربى يركز الاوربيون على ثلاثة مصادر : اليونانى والرومانى واليهودى المسيحى فى حين أن المصدر الشرقى فى مصر وأيران والصين والهند يمثل رافدا أساسيا فى الوعى الاوربى . واذا أخذنا ما يسمى بالعصر الوسيط الاوربى فاننا نجد القرون السبعة الاولى هى فترة الخلط والصراع بين الفرق الدينية المختلفة . يمكن لحضارتنا أن تساهم فى التحقق من صدق هذه الاتجاهات خاصة فى ما يتعلق بطبيعة المسيح وجوهر الدين . وفى القرون السبعة التى تلت ذلك استطعنا نحن أن نكون نموذجا لتحديث الغرب وهو العصر الذهبى بالنسبة لنا وعصر الظلام بالنسبة لهم . وفى العصور الحديثة للاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر والعقلانية فى السابع عشر والتنوير فى الثامن عشر والعلمانية فى التاسع عشر نستطيع أن نتلمس آثارهم فى دفع عجلة التقدم . فاذا وصلنا الى القرن الحالى وأزمة الغرب الحالية وبداية نهضة الشعوب غير الاوربية وبرؤية مستقبلية نستطيع أن نقول اذا كان للوعى الاوربى مكان الريادة والصدارة فى القرون الخمسة الاخيرة فان وعى الشعوب غير الاوربية بذاتها وما سمى فى فترة المد الثورى العربى بالكتلة الآسيوية الافريقية فان الشعوب المتحررة سوف

الريادة فى القرون التالية وربما يعود مركز الثقل الحضارى من جديد الى الشرق •

□ ألا ترى أن الغرب ليس مجرد مستعمرة فقط ، فهو مستهلك كذلك على جميع أصعدة حياتنا •• وبالتالى صار له وجود على مستوى أجسادنا وبالتالى على مستوى اللاوعى •• فكثير من حالات الثورة تأتى نتيجة تقبل أبوى له على مستوى اللاوعى ؟

ـ هناك شيئان : الاول هو أن الاكتشافات العلمية الغربية وما نتج عنها من صناعات واختراعات فى الحقيقة ليست وليدة الغرب بل نتيجة تراكم تاريخى طويل ساهمت فيه كل الحضارات الانسانية غربية وغيرها • ويظهر ذلك بوضوح فى الترجمات اللاتينية للاسهامات العربية • ولا يوجد عالم غربى فى عصر النهضة الغربى الا وقد تتلمذ على نظرائه العرب المسلمين • فنحن عندما نعيش بأجسادنا فى اختراعات الغرب وتطبيقاتها فاننا نجنى ثمرة ساهمنا فى زرع شجرتها وهو الذى يسميه « أنور عبد الملك » فائض القيمة التاريخى •

ثانيا : التغريب يتجاوز الجسد الى ما هو أخطر وهو الروح أى مقولات التفكير والتصورات للعالم وانماط السلوك وتثبيت الاهداف وهذه لا يمكن أن تكون عالمية بل خاصة بكل شعب فاذا تسرب الغرب من خلال ثقافته ومقـولاته وتصوراته الى روحنـا قضى فينـا على الثقافات المحلية وعلى الابداع وجعلنا مقادين له كما يحـدث الآن • الغزو الاقتصادى ثم الى السيطرة عن طريق الاحلاف ومناطق النفوذ وبالتالى اذا كان الاستعمار قد نقل نفسه من الغزو العسكرى ، الى ثم الاستعمار الثقافى عن طريق التغريب فان الاخطر الآن هو القضاء على الثقافات الوطنية وانكار أبداع الشـعوب غير الاوربية بافراز نظريات عديدة •

□ ما هى هذه النظريات ؟

ـ مثل الصدمة الحضارية من أجل الايحاء للشعوب غير الاوربية باليأس والحكم عليها بالتخلف الى الابد . فالغرب فى ثقافته وروحه الدفينة حتى فى اتجاهاته الليبرالية الدفينة يقوم على عنصرية حضارية تدفعه ولا يستطيع ان يهرب منها لانه يشعر أن حضارته كانت الرائدة لعدة قرون . ولكن التحرر الوطنى للشعوب خاص بتلك التى سيطرت على ثرواتها الطبيعية وفرضت نفسها على الصعيد العالمى : ثورة ايران وتحديها لامريكا كل ذلك قد يساهم فى التخفيف من حدة الشوفينية الغربية .

□ فى مشروعك الفكرى كانت اللحظة البرجوازية فى الفكر الغربى مهمة عندك وخاصة موقفها من النص الدينى . فقد درست اللاهوت الهيجلى وترجمت كتابات « ليبنتز » و « ليسنج » حول الدين .. لماذا التركيز على الحضور الالهى فى التاريخ ؟

ـ بالرغم من كل ما يقال من نقد للبرجوازية خاصة اذا كان فى ذهننا النقد الماركسى فانها قد قامت بدور تحديثى فى المجتمع الغربى فنقلته من مرحلة الدين والكنيسة والعقائد والآخرة والايمان والخطيئة والخلاص الى مرحلة العقل والانسان والمجتمع والحرية والدنيا . مثلا استطاع « هردر » مؤسس فلسفة التاريخ أن يحول العناية الالهية الى قانون للتقدم . كما استطاع « هيجل » ان يحول التثليث المسيحى الى جدل تاريخى . فالانتقال من الدين الى العقل أو من الايمان الى الفلسفة انتقال مهم وحاسم حين يمكن تحقيق انتقال ثانى من العقل والفلسفة الى الطبيعة والعلم . ونحن فى مرحلة مشابهة من أجل نقل عقائدنا القديمة الى مرحلة اكتشاف الانسان والتاريخ والطبيعة عن طريق تأويل الدين وتفجير طاقاته حتى نستفيد منه . فاذا . حدث ذلك أمكن احداث النقلة الثانية من الفلسفة الى العلم وهو ما يراه عبد الله العروى من اعطاء دور للطبقة المتوسطة فى المجتمعات العربية التى يناط

بها التحديث • ويخطىء الماركسيون عندما يتصورون انه يمكن الانتقال من المثالية الى المادية قبل الانتقال من الدين الى المثالية •

□ هذا يجرنا الى الثورة الدينية فى ايران ، لقد ذهبت الى ايران كمفكر يعيش تاريخه المعاصر ، ونشرت وقدمت كتاب « الحكومة الاسلامية » ، ألا ترى أن الحماس العربى لهذه الثورة مبالغ فيه •• ولأن العربى لم ينجز ثورته فهو يسقط على الثورة الايرانية كل رغباته التاريخية المكبوته واحباطاته المتتالية ؟

ــ هذا صحيح ولكن لابد من تجاوز مرحلة الاسقاط الى مرحلة الاثراء المتبادل ، فالثورة الايرانية تجديد لشباب الثورة العربية واحياء للناصرية واعتزاز بالقومية العربية وتأكيد على الهوية الاسلامية وتحد للغرب والشرق وتجنيد للجماهير • وهى زعامة لا تقبل المساومة ، ودين يتحول الى ثورة وتقدم وتحرر وبالتالى يمكن أن تكون درسا لنا من أجل اخراج الدين من بوتقة الشعائر والعقائد الى ميدان الثورة والتغير الاجتماعى ، وأيضا من أجل نزول الجماهير العربية الى الساحة لتقرر مصيرها بنفسها دون أن تترك مصائرها بيد الحكام ومن أجل الاستمرار والتأكيد على اعداد الامة ضد الاستعمار والصهيونية وتسلط الاقطاع والتخلف • ومن ثم يجب أن ننتبه الى محاولات الاستعمار للوقيعة بين الثورة الايرانية والثورة العربية • وما زال الشعار هناك « الطريق الى القدس يمر بطهران » و « ايران اليوم وغدا فلسطين » • وعندما كنت فى زيارة الامام الخمينى منذ عام كنت سعيدا للغاية عندما كان الناس فى الشوارع ينادوننى بـ « الفلسطينى » •

هـ — ظاهرة العرج الحضارى

١ — متى تصبح فلسطين قضية شـعوب ، لا قضية حـكام ؟

تؤرقنى « كبوة الاصلاح » ، فمنذ الافغانى ، والطهطاوى ، وشبلى شميل وهم رواد النهضة التى ظهرت فى القرنين الماضيين والتى كانت لهـا ابعادها الدينية والاجتماعية والعلمية ، مررنا بأربعة أجيال • حاول كل منها ان يفعل شيئا ولكنه سرعان ما يكبو • وظلت الاجيال الثلاثة متأخرة عن الرواد الأوائل فبعد الافغانى تراجع محمد عبده عن منهاج الاسلام السياسى الى منهاج تربوى اصلاحى نتيجة لفشل الثورة العرابية • بينما عاد رشيد رضا الى نوع من السلفية الاصلاحية القديمة ، متراجعا الى ما وراء خط تراجع استاذه محمد عبده ، وربما كان ذلك نتيجة للثورة الكمالية فى تركيا ، اما فى العصر الحالى فقد تراجعت الحركات الاسلامية المعاصرة كثيرا عن المشروع التحررى العربى الاسلامى الأول • فلماذا تتراجع أجيالنا جيلا بعد جيل ؟ لماذا دعا لطفى السيد الى مصرية ضيقة بعد دعوة الطهطاوى لبناء دولة ديمقراطية ؟ ولماذا فقدت دعوة التحرر حرارتها عندما مرت خلال العقاد وطه حسين ؟ ولماذا انقلبت دعوة الطهطاوى الليبرالية الى دعوة مضادة فى الجيل الحالى ؟

وشبلى شميل دعا الى العلمية ، لكن فرح انطون فى الجيل الثانى تراجع عن مستوى شميل محـاولا ان يربط تراجعه بمؤثرات تاريخية قديمه ، ثم جاء اسماعيل مظهر فى الجيل الثالث فانقلب من العلم الى الدين ، ومن الجديد الى القديم ، اما الجيل الحالى من العلماء • فانهم لا يختلفون عن الذين يذهبون الى التمسح بقضبان الاضرحة •

مجلة أوراق ، ١٩٨٥ . حـديث أجراه فى جامعـة العين بالامارات العربية المتحـدة حسن مى . وقد صدره بالفقرة التالية : فى حالة امة تعبر عن مازق حضارى يمثل البحث العقلى المتحرر من كابوس التاريخ مطلبا ملحا يساوى فى أهميته مطلب الحياة الانسانية الكريمة . واذا كانت الفلسفة بحثا عقليا فى الوجود فان الحاجة اليها بالنسبة لامة تمر فى أزمة تنبثق من الاصرار الفطرى الكامن فى الوجدان على البقاء ومدافعة الفناء . وفى مواجهة اخطار تهدد البقاء ذاته ينبغى للفلسفة المشاركة فى صف الطليعة المناضلة بمنهاج عقلى يشخص الداء ويصف الدواء . حول الازمة التى تعانيها الامة كان حوار « أوراق » مع استاذ الفلسفة حسن حنفى الذى ابتداه بالقول :

فلماذا لا يوجد تراكم نهضوى حضارى كاف ؟

لماذا تتراكم جهود النهضة الحضارية عند الآخرين ولا تتراكم عندنا ؟ مثال ذلك ، تشبث اليهود منذ ثلاثة آلاف سنة بشعار « العام القادم فى أورشليم » ، وعلى قاعدة هذا الشعار تطورت الحركة الصهيونية من روحية الى سياسة من وعد بلفور بانشاء دولة الى قيام الدولة الى توسع الدولة وهيمنتها فى المنطقة ، فكل جيل يكمل ما بدأه الجيل السابق ، وهو ما نلحظ خلافه بالنسبة لنا ، فنحن نبدأ من الصفر ، ثم نسقط ، ثم نبدأ من جديد ، فنسقط ، وكأننا ضحايا العود الابدى !

وكدليل واضح على ظاهرة عدم التراكم النهضوى الحضارى فى التاريخ العربى المعاصر ، تجربة الرجوع الى نقطة الصفر التى انطلقت منها قيادة جمال عبد الناصر لتحقيق ثورة فى جميع الاتجاهات على الاصعدة المحلية والعربية والعالمية ، فما ان مات حتى تحولت سياسة الحكم فى مصر الى نقيض ما كانت عليه ، فلماذا لم يواصل النظام اللاحق سياسة النظام السابق ، ولماذا تخلى بسهولة عن كل المكتسبات التى تحققت فى عهد جمال عبد الناصر ؟

٢ — المجتمع العربى فى حاجة الى منظمات شعبية : ما هى علة التراجع الى نقطة الصفر ؟

— تكمن العلة فى غياب الامان النظرى ، وهو أمان يمكن تحقيقه بوجود المنظمات الشعبية القادرة على حراسة المكتسبات. فعندما غابت هذه [illegible] على الحكومات اللاحقة الانقلاب على م[illegible] تعود أسباب هذا الغياب الى سيادة تيار [illegible] فى تراثنا لمدة خمسة عشر قرنا ، مقابل [illegible] حتى القرن الرابع الهجرى وهو [illegible] حقوق الناس ضد سيطرة [illegible]

قوة واحدة مسيطرة يخضع لها كل شىء ، ولا يستطيع أحد أن يغير شيئا . وهذه القوة يتمثلها الحاكم الذى تجب طاعته وتصبح من طاعة الله فهو الذى يقدر الأسعار والأقوات والآجال • وليس للانسان الخيرة من أمره فعقله قاصر عن معرفة للأشياء ، ولهذا احتاج الى وصى من الخارج هو النبى ، ويكفى الانسان أن يقول لا اله الا الله بفمه فيكون مسلما ، بصرف النظر عن الفعل والممارسة ، ومصير الانسان يحدد بعد الموت فينال الجزاء أو العقاب ، ومن أخطائنا ، اننا تصورنا ان رأى الاشاعرة هو التفسير الصحيح للعقيدة الاسلامية ، بينما هناك تفسيرات أخرى ، ورأى الاشاعرة واحد من آراء متعددة ، فهناك رأى آخر يجعل من الله مبدأ شاملا عاما يتساوى أمامه الناس جميعا ، ليس كمثله شىء ، يستطيع العقل أن يثبته بالبرهان ، وله ذات وصفات كاملة ، والانسان حر وعاقل ومسؤول ، ويستطيع أن يمايز بين الخير والشر ، وان النبوة قد اكتملت ، ومعنى اكتمال النبوة ان الانسان لم يعد فى حاجة الى وصاية خارجية ، فان لشعوره المستقل وعقله البديهى ، القدرة على هدايته فى حياته ، والانسان بعمله وليس بكلامه ، والامام ليس ممثلا لله ، ولكنه يعين باختيار الشعب ، والامامة بيعة وعقد واختيار ، ومن حق الشعب النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وعزل قاضى القضاة اذا تهاون فى تنفيذ العدل •

كان التفسيران الاشعرى والمعتزلى قائمين معا فى التراث الدينى للمسلمين ، ولكن التفسير المعتزلى توارى بينما استبد التفسير الاشعرى بالأمر وجاء الغزالى ، فظن أن المسلمين غالوا [illegible] فى علوم الدنيا ، فدعا الى علوم التصوف ، فازدوجت الصوف [illegible]
التالية للغزالى • الى أن ورثنا نحن هذه الا [illegible]
مكانة السلطة وتلغى دور الشعب •

٣ — العرج الحضارى : [illegible]

[illegible]

وهذه لا تؤدى الى هذه ، ولا سبيل الى مواجهة التحـديات المعاصرة الا بفكر المذهب المعارض ، مذهب الاعتزال ، ولأن للأشعرية امتداد طويل فى تراثنا ، وللاعتزال امتداد قصير ، فنحن الآن فى حالة « عرج حضارى » ، فاذا أمكن لنا احـداث توازن تراثى ما بين المذهبين فان التقدم يصبح أمرا ممكنا ، وهذه هى عملية اعادة بناء التراث ، وهى ان نزيد قيمة المذهب الاعتزالى ، ونخفض قيمة المذهب الاشـعرى ، فندفع بأفكار الاعتزال الى الامام ، اسـتنادا اليها • نطـالب بحرية الأرض والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والتقدم ، فتكون مطالبتنا مبنية على قواعد من التراث • فلا يملك أحد حق اتهامنا بالعمالة لحضارة أخرى غير حضارتنا ، وبهذا يتفادى مخاطر الوقوع فى السلفية ومخاطر الوقوع فى العصرية المنقطعة الاتصال بالتراث ، فمن خـلال مذهب تراثى ، نعالج مشكلاتنا المعاصرة ، ولا نقـع أسرى الدوائر المنعزلة للدعوات الغربية التى تتردد بيننا • والتى يسهل مقاومتها بأقصر الطرق بواسطة مفاهيم دينية تؤمن بها الجماهير ، فتنعدم جدواها ، وتتواصل الازمة •

٤ ــ تغيب المـواطن عن الوعى القـومى •• مسـؤولية من ؟

الحديث عن أزمة تعود جذورها الى تيار سلطوى فى التراث ، أدى الى بروز دور الحاكم وانحسار دور المحكوم ، هل يعنى هذا اعفاء المحكومين من المسؤولية ؟

ــ ينقسم الناس الى قسمين الانسان العادى الذى هو العامل والفلاح والمهنى وأمثالهم ، والانسان العالم • أما الانسان العـادى فهو ضحية أجهزة الاعلام التى توقعه فى نوع [illegible] من التغييب عن الوعى القومى • بالاضافة الى عدم وجود المنظمات التى يمكن أن تشكل بديلا يختاره للمطالبة بحقوقه والدفاع عن مصالحه • وبالتالى [illegible] فـلا ثقل للانسان العادى فى ميدان الحياة العامة •

أما الانسان العالم ، وهو انسان متميز فهو ثلاثة أنواع : فهناك العلماء الذين لا يقومون بدور ما ، والذين يرون ان العلم هـو مجرد تعلم ونقل معلومات ، لأنهم يخشون المساءلة عما يمكن أن يفعلوه أكثر من ذلك ؟ وهم يمثلون أغلبية العلماء . وهناك فريق من العلماء يسيرون فى ركاب السلطة ، ويدافعون عن سـياستها ، على كل حال ، وترتبط مصالحهم بمصالح رجالها . وهناك علماء يولون الحق ، وينالهم المكروه ، وهؤلاء ورثة الأنبياء الذين ينفع الله الناس بعلمهم ، والذين نرجـو زيادتهم ، وهم معزولون عن المجتمع ، توجه لهم الاتهامات المختلفـة لتشويه صورتهم فى عيون الجماهير . وهؤلاء هم الذين يرون أن الخروج من الأزمة الراهنة التى تعانى منها الأمة ، يكون ابتداء من التراث . لا انسلاخا عنه .

٥ ــ لماذا فشلت دعوة العقل عندنا بينما نجحت فى أوربا ؟ فهل يمكن رد هذا الفشل الى أسباب كامنة فينا ؟

ــ ربما . لقد نجحت دعوة الغزالى لانها ظهرت فى عصر انحسار العقل عن مكانته البارزة التى كانت له فى القرون الاربعة الاولى من تاريخ المسلمين ، بعد أن شعر المفكرون السلطويون بغلبة العقل على الجانب الدينى . وبالحاجة الى تجديد الجانب التعبدى . وهذا ما بلوره الغزالى رغم أن المسلمين فى ذلك الوقت كانوا فى حاجة الى فكر مقاوم للغزو الصليبى الذى تحدى المسلمين . وفشلت دعوة ابن رشد العقلانية لظهورها فى الاندلس فى زمن الانقسـامات ، وفى ظل حالة هيمنـة الفقهاء ، فتم محاصرتها وتجميدها ، وكان يمكن لدعوة العقل أن تنجح ولدعوة الحرية ان تنمو لو وجدت مؤسسات منظمة تتبنى أفكار العقلانية كما دعا اليها ابن رشد ، أو أفكار الحرية كما دعا اليها المعتزلة ، وهذا ما انتبه له الافغـانى الذى كان يأمل فى تكوين حزب ثورى يتبنى برنامج العروة الوثقى الداعى الى الحرية ومقاومة الاستعمار والتخلف وليس المطلوب عملا حزبيا تحت الارض ، المطلوب عمل اسلامى يأتى بالاسلام محمولا على

أعناق المسلمين ، اسلاما لا يدافع عن الحاكم فقط بل يدافع عن الامة كلهـا .

٦ ـ تمثل اسرائيل تحديا حضاريا خطيرا لنا ، يتنامى يوما بعـد يوم بينما الاستجابة له أقل بكثير من التحدى نفسـه فكيف نصل الى حالة تعادل الاستجابة والتحدى ؟

ـ تتعادل الاستجابة للتحدى الاسرائيلى مع هذا التحدى عندما تتحول قضية فلسطين الى قضية شعوب ولا تظل قضية حكام ، وعندمـا تدفع الى معرفة عناصر القوة لدى المستجيب ، ومعرفة مواطن ضعفه ، فبالقدر الذى نستطيع فيه تغيير التصورات الذهنية المعيقة للنهوض ، يمكن التقدم الى مستوى الاستجابة المطلوب .

و ــ الاصالة حماية للشعوب والمعاصرة احساس بمشاكل العصر

□ دكتور حسن .. المحور الاول لهذا الحوار هو قضية الاصالة والمعاصرة .. فما هو مفهوم الاصالة والمعاصرة فى رأيك الخاص ؟

ــ لا تعنى الاصالة العودة الى الماضى بكل ما فيه ، ورفض الحاضر والانقطاع عن المستقبل ، كما لا تعنى أيضا رفض التجديد والتنكر لخبرات الاجيال ، كما انها لا تعنى كذلك التقوقع على الذات ، انما تعنى فى البداية العمق التاريخى الذى يميز شعوبنا فى افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، والاستفادة بهذا الرصيد الضخم الذى سلب منا أخيرا ابان النهضة الاوربية المعاصرة ، التى لا تتعدى خمسة قرون ، والتى وصفنا فيها بأننا شعوب حديثة لا أشكال لها ، أو أبنية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية .

تعنى الاصالة أيضا التغير من خلال التوصل ، اذ أن كل تغير مفروض ومقحم ، على وجداننا الحالى ، لا يعيش اكثر من سنوات ، وسرعان ما يهترىء ، أو تحدث ردة الفعل فيعود البناء القديم فارضا نفسه لأنه الاكثر قوة وانتشارا فى الزمان .

وما حدث فى مصر فى السنوات العشر الاخيرة دليل على ذلك ؛ وما حدث من انتكاسات للثورات العربية الاخيرة دليل آخر .

وما يحدث فى تركيا وبولندا دليل ثالث .

على ان التغير الذى يحدث فى السطح ولا يؤثر فى العمق يؤدى الى ثورة علمانية على النمط الاوربى .. كما هو الحال فى تركيا التى يتركب وجدانها من تراث اسلامى وحضارى وتاريخى ، وكما هو الحال

الموقف العربى ، ٢٤ يناير ١٩٨٣ . مقابلة اجراها محمد يوسف وقد صدرها بالفقرة الآتية : الدكتور حسن حنفى استاذ الفلسفة الاسلامية الحديثة بجامعة القاهرة مفكر ينتمى الى طراز من المفكرين الذين يمدون اضاءاتهم الفكرية الى الشوارع الخلفية حيث يحتدم ايقاع الجماهير الواعية ويصطدم « بعتمة » قبضة القهر الفولاذية .

أيضا فى بولندا التى يتركب وجدان طبقتها التى تنتمى الى الاشتراكية العلمية من تراث كاثوليكى متدين .

الاصالة ، اذن ، هى شرط استمرارية التقدم ، وبقاء عمليات التغير الاجتماعى ، وهى الضمان والحماية للشعوب من الوقوع فى الانتكاسات .

أما المعاصرة فانها لا تعنى الحداثة ، أى العيش على أحدث ما أنتجه العصر فى الحضارة الاوربية من زاوية ممارسة أساليب الحياة . كما هو واضح فى مجتمعات الوفرة والرفاهية ، فى المأكل والبس ، والمسكن ، ونمط الحياة . ان هذا المفهوم يشبه ، فى هذه الحالة ، استزراع نبت فى أرض قاحلة ، سرعان ما يجف وينتهى .

المعاصرة لا تعنى أيضا التشدق بآخر النظريات فى العلوم الانسانية من بنيوية ووجودية ، أو من تقليد آخر المذاهب الفنية من تكعيبية وانطباعية وسيريالية ، أو التغنى باللغات الحديثة فى الحياة اليومية ، أو الاعتماد على الحاسبات الآلية لتوجيه مظاهر نشاطنا .

كل ذلك غطاء خارجى لا مضمون له ، ويكسو حياتنا بالفراغ داخل دائرة الفراغ .

انما نعنى المعاصرة الاحساس بمشاكل العصر ، وبالتحديات المصيرية التى تواجه الامة والتى هى بالنسبة الينا :

- الاستعمار
- والتخلف
- والصهيونية
- ومظاهر القهر السياسى
- والتفاوت الطبقا الشنيع بين من يكدسون الاموال وبين من يموتون جوعا وقحطا .

تعنى المعاصرة القدرة على مجابهة هذه التحديات بأسلوب علمى منهجى مع الوعى بالمرحلة التاريخية التى تمر بها شعوبنا ، والوصول الى نتائج بالجهد الوطنى دون الوقوع فى التناقد ، وتفجير الطاقات الخلاقة للشعوب ، فهى وحدها صاحبة المصلحة فى المواجهة .

والمعاصرة ، بهذا المعنى ، قد تأخذ أشكالا بدائية ، لكنها فعالة .. كما حدث فى مواجهة طائرات « الفانتوم » الاميركية الاسرائيلية بالبنادق ، وشق الطرق والجسور بالمعلول و « المنطف » وقطع الاستار الرملية بمضخات المياه كما حدث فى فيتنام والصين ومصر .

□ لماذا لا يتبلور هذا المفهوم فى جدلية تطبيقية الآن ... ؟ أو بعبارة أوضح .. لماذا لا نطبق هذا المفهوم للأصالة والمعاصرة على الوضعية العربية المحاصرة بأشكال الاستلاب والاغتصاب والقهر ؟

— فى تصورى يرجع السبب فى ذلك الى اننا حتى الآن لم نحاول أن نجرب الوحدة الوطنية ، والاتفاق على حد أدنى من المبادىء والاهداف ، يجعل كل فريق قادرا على أن يسهم بدلوه ، ويكون المحك فى النهاية لأكثر التيارات قدرة على تحقيق هذه الأهداف .

حتى الآن هناك صراع تاريخى بين الاصالة والمعاصرة بمفهوميهما السلبيين نتيجة لما حدث من انتصار المحافظة الدينية والحضارية على وجداننا القومى فى الالف عام الاخيرة ، منذ القرن الخامس الهجرى ، والتى أصبحت السجن الكبير الذى وقع فيه أنصار الاصالة دون استطاعتهم الخروج منه .

وما حدث من نهضة فى المئتى سنة الاخيرة بعد احتكاكنا بالغرب ، واكتشاف أنصار المعاصرة ان تحديث مجتمعاتنا لا يحدث الا بالتقليد الشامل للغرب كما هو الحال عند شبل شميل ، أو بانتقاء أسباب العلم والقوة الى جانب النظم البرلمانية كما هو الحال عند الافغانى والطهطاوى .

وحتى الآن .. لم يستطع أنصار الاصالة بالمفهوم السلبى أن يقللوا من ثقل ألف عام ، وأن يجدوا بديلا آخر كان مطروحا قبل القرن الخامس الهجرى ، عند المعتزلة فى أفكارهم عن الحرية والعدالة ، واعتمادهم على العقل والطبيعة ، كما لم يستطع أنصار المعاصرة بالمفهوم السلبى أن يجدوا منفذا لاحتياجات عصرهم ، ليس فقط فى نقل هذه الاحتياجات من الغرب ، ولكن لتطوير تراث الامة ، واكتشاف هذه الحاجات فى عمقها التاريخى .

ومع ذلك .. تظل الرغبة فى اقامة وحدة وطنية بين هذين الفريقين الرئيسيين المتصارعين أملا وهدفا .

قد تستطيع الثورة الاسلامية ، أو حركة التقدم الاسلامى (أو النهضة الاسلامية) ، أو حتى اليسار الاسلامى تحقيقه ، وهو ما أحاوله أنا فى هذه المرحلة بعد صدور مجلة « اليسار الاسلامى » (وهى عبارة عن كتابات فى النهضة الاسلامية) التى تستأنف مجلة « العروة الوثقى » التى أسسها الافغانى ، والتى صدر منها ثمانية عشر عددا ، كان لها أبلغ الاثر فى تحديد ملامح المشروع القومى الاسلامى الحديث .

□ ماذا تقصد باليسار الاسلامى ؟

— يعنى اليسار الاسلامى تحقيق المشروع القومى العربى الحديث فى مواجهة الاستعمار ، وتحرير أراضى المسلمين ، ومحاربة التخلف فى شتى مظاهره ، والقهر السياسى ، والتسلط ، وحل مشكلة الفقر لاعادة ثروات المسلمين الى المسلمين عن طريق تاريخ الامة وتراثها وحضارتها كوعاء نظرى ، وكأيديولوجية سياسية قادرة على تحقيق هذه المطالب ، وبالتالى أحقق هدفى الفريقين المتصارعين :

□ أنصار الاصالة يبدأون بتراث الامة .

□ وأنصار المعاصرة يبدأون بمواجهة تحديات العصر .

وهذا هو الامل المنشود من جيلنا •

□ هل هذا اتجاه جديد أم بدعة جديدة ؟

ـ لا •• بل تطوير لحركة تاريخية طويلة ، بدأت بثورة الانبياء الذين تصدوا لكل مظاهر التخلف والقهر السياسى ، وانتهت بالثورة الاسلامية الكبرى فى ايران ، بالاضافة الى ثورة الفلاحين فى ألمانيا بقيادة الراهب توماس مونزر ، وثورات الرهبان الشبان فى أمريكا اللاتينية بقيادة كاميلو توريز دفاعا عن الفلاحين والارض ضد الاقطاع ورأس المال ، والاسلام والوطنية متحدين فى الجزائر ، والبوذية فى فيتنام فى مواجهة الغزو الامريكى والكونفشيوسية فى الصين (فى بداية الثورة الصينية) والديانات الافريقية فى مواجهة المستعمر الابيض •

□ كيف تعلل القهـر السياسى ، ونكوص « الفعالية » الثورية اى فعالية التغيير •• على امتداد الخريطة العالمية بشكل عام ؟

ـ القهر السياسى ليس وليد الصدفة ، ولن ينتهى اليوم ، ولن يقضى عليه الغد ، اذ ان له جذورا تاريخية ومتشعبة ، وبالتالى لا يمكن التغلب عليه الا بانتزاع هذه الجذور ، وغرس جذور اخرى قد تنبت فى ما بعد نظما للدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد جميع انواع القهر والتسلط السياسى والفكرى والاقتصادى •

واستطيع ان اجمل هذه الجذور فى التصور الهرمى للعالم الذى يجعل قمة الهرم مسيطرة سيطرة كلية وشاملة على القاعدة ، مع مراعاة انه اذا تحركت القاعدة تزلزل الهرم ، ومن ثم وجب على القمة ان تبتر وتفصل وتقطع العضو الفاسد حتى يظل البنـاء ، وهذا هو مـا قاله الفارابى فى المدينة الفاضلة ، والذى ظهر فى تصور الاشاعرة للتوحيد ، وهو التصور الذى تبنته الدولة على مدى تاريخنا الطويل ، وهو يمثل المرحلة التى تم فيها التوحيد بين الرئيس والحاكم ، والامير ورب الاسرة ، ورئيس العائلة ، وتنصبه على قمة الهرم ، ولا يمكن ان تظهر ديمقراطية او حرية شعبية مع مثل هذا التصور للعالم لأن العلاقة بين

القمة والقاعدة ستكون احادية الجانب •• القمة تأمر والقاعدة تنفذ ، القمة تستلهم والقاعدة تطيع •• ؟!

□ هل المنهج النصى له علاقة بهذه القضية ؟

ـ المنهج النصى الذى يجعل الحقائق منزلة مكتوبة سلفا ، يفرض نفسه على الواقع دون معارضة او نقاش ، وما على الانسان الا تطبيقها مما يمنع الحوار والرأى الاخر والمعارضة ، واكتشاف الحقائق العلمية ، واعمال الفعل الانسانى خاصة اذا ما قامت السلطة الدينية ، بتأييد من السلطة السياسية باحتكار مثل هذه الوظيفة •

اما حديث الفرقة الناجية القائل بأن « امتى ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة » فيعنى ان كل الاجتهادات خاطئة ومرفوضة ، وضالة وباطلة منذ البداية ، ولا يوجد الا رأى واحد صائب هو رأى الحكومة (اى الدولة او النظام الرسمى) مما يجعل النظام السياسى يكفر ويعلن كل الاتجاهات المعارضة •

ومن ثم لا يمكن للحرية والديمقراطية ان تظهر فى حياتنا كمجرد تغيير النظم السياسية ، ولكن باقتلاع هذه الجذور من اساسها ، واستزراع جذور اخرى تقوم على ان اختلاف الائمة رحمة بينهم ، واصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم ، وجادلهم بالتى هى احسن ، أو اشداء على الكفار رحماء بينهم •• اى اننا نحترم بعضنا بعضا فى ما بيننا كجبهة واحدة ، نقف صفا واحدا متحدا فى مواجهة الاعداء •

□ الجانب الآخر من القضية يقتضى طرح هذا السؤال : لماذا تقلصت الكيانية ، وسمات الشخصية القاعدية بالنسبة للأمة العربية والاسلامية فى القرون الاخيرة ؟

ـ ان ابداع الامة يتحقق طالما ان هناك تعارضا بين الانا والآخر ، وقد يكون هذا الآخر متمثلا فى القهر الداخلى ، وقد يكون متمثلا فى القهر الخارجى • الاول يمثله التسلط السياسى ، والثانى يمثله الاستعمار •

وطالما ان الطرف المقهور لم يسلم ، ولـم يقبل القهر الداخلى أو الخارجى فان شرط الابداع قائم .

أنا لست من أنصار شعار ان القهر السياسى ضد الابداع ، بل قد يكون سببا رئيسيا من اسباب الابداع . ويجوز ان تختلف اشـكال الابداع ، وربما تكون الصحـافة غير الرسـمية ، خصوصا صحـافة الـ « اندر ـ جراوند » (وصحافة ما تحت الارض) خير تعبير عن الابداع فى ظروف القهر السياسى عندما تعبر شتى الجماعات عن كيانها وهويتها ووجودها فى كتاباتها . غير الرسمية ، والتى تقلق السلطات وتجند جميع الاجهزة فى الدولة لاقتناصها وتحريمها ومصادرتها ، والتى تلاقى صدى هائلا فى قلوب الشعب فى مواجهة الصحافة الرسمية التى لا يستعملها الناس الا كقراطيس للبيع . القهر السياسى مفتاح ابـداع الامة .

لكن هذا الصمود امام القهر السياسى لابد ان يكون واعـيا ، مكتشفا عناصر القوة والمقاومة ، ملتحما بالجماهير ، وقادرا على ان يحدد خطة طويلة الامد حتى يمكن القضاء بها على كل مظـاهر القهـر والتسلط السياسى ، وذلك ينفى المعارضة من الخارج ، فما اسهل الابداع والتخطيط والتوجيه من خارج الحلبة ولكن لا تحسب المعارك الا على ارض المعركة الحقيقية .

ان القياس بالنسبة لوجود لينين فى المانيا وسويسرا ، او وجود الافغانى فى باريس قياس باطل لان الجماعات الثورية كانت طنينا بملا روسيا ، وكانت الاتجاهات الوطنية فى مصر والعالم الاسلامى تقض مضاجع القياصرة والملوك و « الخـديوى » وبالتـالى كانت هنـاك أرضية وطنية ، وكان هناك مئات من المناضلين داخل البلاد ، وهذا ليس هو الحال فى لحظتنا الراهنة حيث تتجمع المعارضة فى الخارج ويظل الداخل خواء .

ان تغيير الواقع بوصة واحدة خير من الاف الجرائد واجلات عن النضال والتحرر فى الخارج .

ان ضربة شرطى لشاب يحمل علم فلسطين فى معرض الكتـــاب كما حدث فى مصر فى العام قبل الماضى ، تعبير عن موقف يجســـد رفض الصلح مع اسرائيل وبالتالى فانه أفضل من عشرات المقالات والكلمات فى العواصم الأوربية .

ز — ما التنوير ... ؟

— التنوير العربى محاولة للتخلص من جذور التجهيل .
— مهة المنورين الاسلاميين الآن احياء المعتزلة .
— التنوير دور يتم فى الشارع العربى وليس فى باريس .

١ — ما هى ضرورات التنوير فى تقديرك ؟ .

□ التنوير — بصرف النظر عن مدى دقـة التعبير — ضرورة اجتماعية وتاريخية وسياسية ، وقد يكون ما حدث للثورات العربية من انتكاسات فى العشر سنوات الاخيرة انها لم تقم على أساس تنويرى، لانه يمكن احداث تغيير فى البناء الاجتماعى وما اسهل ذلك ، ولكن مالم يكن هناك وراء هذه القرارات السياسية مثل الاصلاح الزراعى ومقاومة الاستعمار والدفاع عن الاستقلال الوطنى للبلاد وعدم الانحياز .. الخ. مالم يكن هناك لدى القيادة التى تصدر هـذه القرارات رصيد تاريخى وتصور معين للجماهين ، تحمى به هذه القرارات ، ما اسهل ان تصاب بانتكاسات ، بل وتتشوه هذه الانتكاسات نفسها ، وبالتالى فان التنوير ضرورة لحماية أى حركة تغير اجتماعى ، ولا توجـد سياسة تسـعى للتغيير الاجتماعى لاتقوم على أساس مجموعة من الأفكار والتصورات.. التنوير شرط لأى حركة سياسية تسعى للتغيير الاجتماعى وهو الضامن لاستمرار أى مكتسبات قـد تحدث من قيـادة ثورية لانها هى التى تحدث تغيير فعلى فى تصورات النـاس وفى مفاهيمهم وفى بواعثهم على السلوك . ربما ان الثورات العربية لم تحدث هزات فى نفوس الناس وتصوراتهم مثلما أحدثت فى الابنية الاجتماعية وفى موازين القوى فى الشرق الأوسط .

٢ — استخدمت الثورة البرجوازية شـعار التنوير فى فترات تاريخية سابقة .. فهل يوجد معنى مختلف للتنوير فى تقديرك فى عالمنا الراهن ، وفى عالمنا العربى على وجه التحديد ؟

مجلة « الثقافة الوطنية » ، عدد « نحو عصر تنوير عربى جديد » ، باريس ، ينـاير ١٩٨١ ، اجرى الحوار فريد زهران .

□ ظهر مصطلح التنوير عند كانط فى أواخر القرن الثامن عشر فى مقال : « ماذا يعنى التنوير » ؟ •• يعنى التنوير الآتى : وصول الانسانية الى مرحلة من النضج بحيث لاتقبل أن تكون هناك سلطة — مصدر من مصادر المعرفة — قد تكون سلطة دينية أو سياسية ، أو سلطة حزب أو سلطة تقاليد ، أو سلطة ما هو شائع أو سلطة عرف ، يعنى أن يصل الانسان حدا من النضج أن يقول أنا أصبحت عاقلا قادرا على استخدام عقلى ، والعقل هنا يعنى الحرية أى ممارسة حريتى فى التفسير ، فالتفسير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد ، أى أنا حر ، أى أنا أفكر بلا وصاية خارجية •• تحول مفهوم التنوير من المانيا لفرنسا واصبح التنوير تفجير أنا أفكر ، وأنا حر فى القضايا الاجتماعية ، وبالتالى أمارس حريتى ليس فقط بينى وبين نفسى ، ولكن بينى وبين الآخرين ، وبينى وبين النظام السياسى وبالتالى حدث تفجير التنوير فى **الابنية الاجتماعية والاقتصادية** للمجتمع ، وبالتالى فان الثورة الفرنسية بنت التنوير •

التنوير يستند على خمس افكر : الحرية ، العقل ، الطبيعة ، الديمقراطية ، التقدم فى التاريخ ، هذا هو محور التنوير بالمعنى الغربى ، اما التنوير هنا ، فله معنى مختلف فهو يعنى محاولة التخلص بطريقة ما من الجذور التاريخية للاظلام (أو التجهيل) •• كيف يظهر الاظلام ؟ مظاهره عديدة • أولا ، عدم وجود بدائل ، أى تفسير الظواهر بعلة واحدة استنادا لعدم تعدد المداخل ، وهذا التفسير الذى يستند لعلة واحدة هو التخلف بعينه ، لأن الظاهرة الانسانية لايمكن أن نفسرها بعلة واحدة ثانيا ، أن نتصور ان الظواهر متفاوته فى الترتيب بين الادنى والاعلى •• بين الاقل قيمة وشرفا والاكثر قيمة وشرفا ، فان هذا هو التجهيل لان التنوير هو تصور للظواهر على مستوى واحد، كلها متشابكة ومتداخلة • وقد تكون العلاقة بين الادنى والاعلى هى فى الحقيقة علاقة بين الامامى والخلفى وهو ما يصل بنا لفكرة تنويرية تقول بان كل مجتمع به قوة تدفع للامام وقوة تدفع للخلف • ثالثا

بالنسبة لتراثنا القديم ، كانت هناك معركة تنوير بين الاشاعرة والمعتزلة التى أزدهرت وبلغت القمة فى القرن الرابع الهجرى وحمل المعتزلة لواء التنوير ، وتبنوا نفس الافكار التى ظهرت فيما بعد فى القرن الثامن عشر : الحرية ، العقل ، الطبيعة ، الديمقراطية ، التقدم، وربما لم يظهرا بما فيه الكفاية وكان علينا أن ننتظر طويلا حتى يظهر ابن خلدون الذى لم ير التاريخ الا بوصفه تاريخ نهوض الامم وانهيارها ، ولم ير الفكرة التنويرية القائلة بأن التاريخ يتقدم للامام ، ولا يبدأ لكى ينهار ، وبالتالى يمكن الغوص فى فكرة التنوير الاعتزالية القديمة ، واكمال الفكر الاعتزالى كبديل للاشاعرة الذين حسمت المعركة لصالحهم لاسباب سياسية . وحاليا فان الشاعرة سادوا للالف عام . والمعتزلة حاولنا احياءها على يد الافغانى ومحمد عبده الى درجة ما ثم ضاعت على أيدى رشيد رضا . ولذا فان المهمة المطروحة الآن على التنوير هى احياء المعتزلة ، واكمال الطريق وطرحه كبديل للاشاعرة . وهو أمر قد لا يتطلب ألف عام ، ولكنه يتطلب عدة اجيال ، وجيلنا عموما سيمهد الطريق فحسب ، ولن يجنى ثمارا ، فعصرنا هذا قريب الشبه بعصر النهضة . ومهمة جيلنا هى تحويل الاصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى ومحمد عبده الى نهضة شاملة .

٣ ــ محاور التنوير الفكرية التى تطرحها مرتبطة بعملية تغير حضارى ــ اجتماعى ذو طابع برجوازى ؟

□ التنوير مرتبط بالطبقة المتوسطة بصرف النظر عن تسميتها : برجوازية أم لا .. ببساطة ، الافندية : انا وانت ... الذين اتاح لهم الفلاح المصرى أن يتلقوا تعليما جامعيا وفى هذا ، فأن اتفق تماما مع صديقى عبد الله العروى فى كثير من محاولاته لاثبات ذلك ضد الماركسيين العرب اللذين يوقنون بان الطبقة البرجوازية بطبيعتها وتكوينها ونفسيتها ومصالحها طبقة لايرجى منها خير لانها تستغل وتنافس الطبقة الوسطى ....

٤ — المقصود بالطبقة الوسطى هى الطبقة الحاكمة فى العالم العربى ..

□ لا . الجهاز الادارى .. الجهاز الحكومى ..

٥ — التكنوقراطيين والبيروقراطيين ..

□ نعم .. ولكن ليس بجوانبه السلبية ، فانك لو أخذت نسبة دخلى لوجدتنى سارق خبز ألف فلاح ، وبالطبع فأنا طبقا للفكرة التنويرية القائلة بالمساواة مدان .. أنا انتسب من ناحية الدخل للطبقة الوسطى ، ولكننى انتسب فكريا لطبقة العمال والفلاحين ، قد يكون ذلك نوع من تبرئة الضمير ، ولكن من الذى سيقوم بعملية التغيير ؟ .. خذ الضباط الاحرار كمثال انهم ينتمون للطبقة الوسطى .. اليس كذلك ؟ .. اذن لازالت الطبقة الوسطى قادرة على التأثير فى المجتمعات المتخلفة شبه الاقطاعية ، شبه الرأسمالية .. لأننا اخذنا فرصة للتفكير وللتأثير ، وبالتالى فلن تقوم بمهمة التنوير الطبقات الدنيا ، وأنا أتكلم عن مجموع هذه الطبقات الذى لم يتح له فرصة التعليم ، واستثنى من ذلك أفراد انضموا لمنظمات سياسية وتلقوا فى خضم ذلك قدرا من الثقافة .

الغرب من حقه أن يرفض الطبقة الوسطى ومن حقه أن يرفض الليبرالية لانه تمثلها ، ولذلك يستطيع الآن أن يتجاوزها ويبحث عن تحقيق الهدف الاعلى بماركسية القرن التاسع عشر عن طريق اثارة العمال والفلاحين ، أما أنا العربى فلا أستطيع أن أرفض قيم لم اتمثلها بعد وهى الليبرالية ، ومن ثم فان عبد الله العروى ، يسمى ما نحن فى احتياج اليه : الماركسية الليبرالية أو العربية التاريخيانية ، وهذا منوط بالطبقة المتوسطة : الطلاب ، الاساتذة ، الضباط ، المثقفون ، المفكرون ، الادباء .

٦ — التغيير الاجتماعى الملقى على عاتق الطبقة المتوسطة له طابع اشتراكى أم برجوازى ؟

□ اعادة توزيع الدخل القومى طبقا لمفهوم من المساواة بما يحقق مزيدا من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتذويب الفوارق بين الطبقات وهى المفاهيم التى كانت سائدة فى الثورات العربية الاخيرة بالرغم مما قد يشوبها من بعض السلبيات .

٧ ـ هل لازلنا فى مرحلة الثورات العربية ؟

□ (مسترسلا) .... التى يمكن اقالتها من عثراتها والتى يمكن تجديد شبابها واكمالها بحيث تصبح قائمة على حرية الفرد وحرية التعبير ، وحق الجميع فى الحوار الوطنى وفى نفس الوقت ، عدم ظهور طبقات جديدة ضد مصالح الاغلبية .

٨ ـ ما هى المدارس الفكرية المرشحة لآن تلعب دور فى التنوير ؟

□ اهم التيارات الفكرية الموجودة هى التيارات الماركسية ، الناصرية الوحدوية القومية ، الليبرالية ، الدينية المستنيرة ، أى أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية فى آن واحد ، ولابد من الاجتماع على حد أدنى من المبادىء . مثلا لابد من أن يسمح لكل تيار بمدخله النظرى المستقل . فأنا أريد برنامج للعمل الوطنى .

٩ ـ برنامج سياسى ..

□ لا .. ليس فقط برنامج سياسى ، ولكن برنامج اجتماعى سياسى وطنى تاريخى مرحلى يتفق عليه الجميع بصرف النظر عن المداخل النظرية .

١٠ ـ ماذا عن الجانب الفكرى فى الموضوع ؟

□ فى تقديرى هناك نقاط عديدة للاتفاق بين المدارس الفكرية المختلفة ، ولكن الجبهة على المستوى الفكرى لاتتحقق الا بالاجابة على السؤال التالى : أى التيارات أكثر قدرة على الاحتواء ؟ .. وليس المقصود بالاحتواء هو الضم والقهر .. فى رأيى ان الغلبة ستكون للتيار

الدينى المستنير ، كما حدث فى التجربة الايرانية حيث استطاع الاتجاه الدينى الثورى أن يكون بمثابة الجبهة التى جمعت بداخلها كل القوى ضد التغريب ، وضد المعسكرات ، وضد الاستغلال ، ومن أجل الحفاظ على الهوية القومية ، وبالتالى ، يجب أن ينشأ حوار بين هذه التيارات لبحث أى التيارات أكثر قدرة على الشمول ، ولا أقـول الشمول بمعنى الاحتواء أو ضياع الهوية .

١١ـ ما تقديرك لحركة التنوير الباريسية ؟

□ فى الواقع لقد عرض على الانضمام لمجموعة التنوير الباريسية ولكننى وحتى الآن لدى ملاحظات تمنع ذلك ، واليك ملاحظاتى : على سبيل المزاح ، أطلق البعض اسم جماعة التنوير والهجرة ... يعنى ببساطة ما جدوى جماعة تناضل خارج مصر ؟ .. التنوير يجب أن يتم هنا ، وصحيح ان الافغانى أقام فى باريس ، ولكن العروة الوثقى كانت تصل لمصر ، تنسخ وتوزع ، فأين التنوير من ذلك ؟ .. التنوير سيتم فى خضم الشارع العربى لا فى باريس ولندن ، وهناك ملاحظات أخرى لعل أهمها هو مسألة التمويل .. فالواقع أنا أتشكك دائما من هـذه الجماعات التى تنفق على شقة فى باريس أو تنفق على ركوب الطائرات . والاجدى أن يحاول الناس القيام بنشاطهم بقروشهم القليلة معتمدين على أنفسهم .. .. واخيرا تبقى ملاحظة تتعلق بالمشاركين فى التنوير فالملاحظ انهم جميعا من المركسيين المصريين القدامى ، ترى هل هى يافطة جديدة ؟

ح — التعددية على المستوى النظرى والوحدانية على المستوى العملى

— مبادرة الاحرار العرب الفردية يجب ان تلتحم مع قانون تاريخى •

الحقيقة انه بعد غزو لبنان ، ووجود هذه القدرة من العجز ، أو عدم القدرة على فعل اى شىء ، جعل المثقف العربى والأمة العربية بوجه عام تطرح هذا السؤال :

الشراع ، ٣٠ كانون الثانى ، يناير ١٩٨٤ . أجرى الحوار صقر بدرخان وقد صوره بالفقرة الاتية :

الدكتور حسن حنفى ، مفكر اسلامى كبير ، يعتبر من أبرز مفكرى اليسار الإسلامى وهو أستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة . وقد تحدث عن هذا الامل فقال :

فكرة « التضامن العربى » اثارة ومازالت تثير فى الوجدان القومى مجموعة من الاسئلة بعضها يخشى أن يكون التضامن بديلا عن الوحدة القومية وبعضها يراه سبيلا اليها .. وفى ضوء الترجيح الاخر وفى مصر ، بالذات ، ، تبرز مجموعة من الاسئلة الجديدة ، مثل : التضامن العربى متى ؟.. ومن يحققه ؟.. وكيف ؟..

وقد لاحظت « الشراع » من مجموعة الآراء التى أدلى بها سياسيون ومفكرون فى مصر ، أنه على تعددها تتكامل ولا تتناقض وأنها ترسم قوائم مشتركة ، ولذلك حرصت ان تقدم هذه الآراء عبر « مجلة مصر » وعلى حلقات متتالية ، توخيا لاستكمال رسم صورة واضحة لكل ما يدور فى الفكر السياسى والقومى حول هذا الاتجاه ، سيما وان الدعوة تتصاعد من جديد فى هذا الصديد ، ومن أرض الكنانة نفسها . وأهمية ذلك أن مصر ذاتها تتحدث حاليا عن ضرورة العودة الى التضامن العرى .

فى هذه الحلقة الاولى من الملف ، اخترنا أن نعرض آراء أربعة من المفكرين والسياسيين فى مصر ، وسوف يلاحظ القارىء ان كل رأى يتفرد بمنحى ويقترح حلاً انما لا تناقض حتى ضمن العينة الواحدة .

فعضو مجلس قيادة الثورة كمال الدين حسين يجزم انه بدون مشاركة الشعب العربى فى اتخاذ القرار لن نصل الى نتيجة وانه لابد فى البداية من حوار بين شخصيات تتمتع بثقة الجماهير ، فيكون ذلك منطلقا لبدء العمل الشعبى .

والكاتب الصحافى المعروف محمد سيد أحمد يشترط لتحقيق التضامن وضوحا حول التناقضات التى تحكم المنطقة ويرى أن الدور الحاسم يجب أن يكون للمثقفين العرب وللثوريين العرب .

وعضو مجلس الشعب المصرى الفنان حمدى أحمد يرى أن على الاتحادات العربية مسؤولية بناء التضامن ويتمنى على الحكام العرب أن يشجعوها .

والمفكر الاسلامى الكبير د. حسن حنفى يدعو الى التمييز بين التناقضات الرئيسية والاخرى الثانوية داخل التيارات السياسية فى الامة ويشدد على التحام مبادرات الاحرار العرب مع قانون تاريخى .

ويبقى أن نعرض هذه الاراء بكلّ تفاصيلها .

ما الذى يمكن عمله على الأقل للحفاظ على الكرامة العربية فى هذا الوقت ثم التفكير فى تحرير الارض والتفكير فى تحقيق اهداف المشروع القومى العربى فى مابعد . لأنه حتى الان عندما تضيع الكرامة وتضيع الروح ويضيع الاحساس بالذات او القدرة على عمل اى شىء ، فان هذا اخطر ما يهدد الأمة العربية كيلا نتحول الى المانيا اخرى لا تستطيع ان تفعل شيئا لاقامة وحدتها سيما بعد ان تبخرت القضية الالمانية بين الشرق والغرب . فاذا سألت ألمانيا الآن عن اعادة توحيد ألمانيا ضحك وقال هذه مشكلة الاجداد اما مشكلة الاحفاد او الابناء فلم تعد قضية ! ونراه يقبل تقسيم المانيا ويقبل معها كل شىء ..

اقول ، لا قدر الله ان يحدث مثل هذا ، يمكن ان يحدث الآن فى نقاط ثلاث محددة :

النقطة الاولى : هى قضية الحريات .. لقد آن الأوان ان ينتقل المجتمع العربى من مرحلة القهر ، ومن مرحلة أن واحدا هو الذى على حق وان الكل على خطأ ، الى مرحلة الاعتراف بأنه مهما كان الانسان على وعى بانه على صواب ، الا ان الآخر قد يكون على صواب .. وبالتالى عدم تخوين الآخر ، والدخول فى حوار مع الآخر ، فيفهم الاخر .

أننا ونحن امة ، فان كل التيارات السياسية والقوى الاجتماعية فيها يجب ان تكون ممثلة ، فلدينا تراث ليبرالى فى المنطقة خاصة فى مصر ؛ أكثر من مائة سنة من الحريات العامة والدستورية والبرلمانية بالاضافة الى حرية الصحافة . صحافتنا فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن كانت من أزهر ما يكون .. وهى التى حملت لواء التحرر العربى الخ ... أقول ان الليبرالية تراث اصيل فينا . ثم الثورة العربية لها انجازات ضخمة ولها رصيد بين الشباب والعمال والفلاحين ، أى ما يسمى بالقومية العربية والناصرية . كذلك ، الجناحان الرئيسيان فى الأمة ، أى التيار الاسلامى (الاخوان المسلمين) أو الجماعات الاسلامية ، ثم التيار الماركسى والاحزاب الشيوعية العربية . هذه اربع تيارات رئيسية كلها لها

وجود فى الشارع السياسى العربى ولسوء الحظ كلها غير ممثلة لاعلى صعيد الاعلام ولاعلى صعيد المؤسسات ، وكلها مخونة ..

اقول اذن .. ان الحد الادنى ، هو عدم تخوين أحد .. وجعل كل تيار وكل قوى سياسية واجتماعية تطرح وجهة نظرها فى تحليلها للواقع وفى تحليلها للأمور ومن خلال هذا التحليل المتعدد الاتجاهات ربما ينشأ حل .. لكنه لايمكن أن ينشأ حل والعقل العربى لا يفكر .. والعقل العربى مقهور وان هناك آخر يفكر له هو النظام السياسى . وطالما كانت النظم السياسية العربية تدافع عن كراسى الحكم ، والعدو الرئيسى لها ، اما المعارضة فى الداخل او النظام السياسى الآخر المعارض لها فى الخارج ، فان العقل العربى يصبح مشلولا تماما . لأنه لايوجد عقل يفكر فى موضوع ، انما يوجد يظام سياسى فقط يدافع عن نفسه وتوجد قوى معارضة مصابة بالاحباط . هذه هى النقطة الاولى ، انها الحريات ، واكبر قدر من الحريات .. فلا يعقل ان تقام مظاهرة فى تل أبيب تعدادها نصف مليون اسرائيلى — بينما مظاهرة تعدادها مائتا شخص فى اى عاصمة عربية لا تخرج من صحن الدار وتضرب وتقمع وكأنها خائنة .

النقطة الثانية ، وهى فى معنى النقطة الأولى نفسها ، وهى السماح بحرية المداخل النظرية فى التحليلات وبحرية الاطر النظرية وتعدد الاطر النظرية ما دام هناك اتفاق على حد أدنى من المبادىء وعلى برنامج عربى موحد . من يريد أن يحرر فلسطين باسم الجهاد والجهاد المقدس والدفاع عن اراضى المسلمين والشهادة فليتفضل .. والذى يريد ان يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل .. والذى يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل .. والذى يريد أن يحرر فلسطين باسم الأممية والبروليتاريا العالمية وحق الشعوب المضطهدة فليتفضل .. والذى يريد أن يحرر فلسطين لأن هناك شعبا مقهورا عليه أن ينال حرياته ومن أجل حقوق الانسان فليتفضل .

أقول اذن ليس ثمة تعارض فى تحرير فلسطين كبرنامج عمل موحد ، بصرف النظر عن الدافع والاطار النظرى •

ولكن لا يخون فريق الفريق الآخر • اطالب بالتعدية على المستوى النظرى وبالوحدانية على المستوى العلمى •• لكننا اقمنا نوعا من الوحدانية على المستوى النظرى فأصبح من أجل المبدأ ومن أجل الفكر ومن أجل الانتساب والفكر النظرى ، يقوم كل فريق بتخوين الفريق الآخر •

النقطة الثالثة والأخيرة التى يمكن وضعها فى اطار الحد الأدنى الذى يمكن ءآله هى الآتى : معرفة ما هى التناقضات الثانوية وما هى التناقضات الرئيسية ووضع هذا التمييز بين نوعين من التناقض فى رؤية تاريخية •

مثلا : الصراع بين تيارين رئيسيين فى الوطن العربى : تيار تقدمى وتيار محافظ •• هذا صراع وارد وموجود وتاريخى وله أصوله ، وهو صراع شرعى ، لأن هناك قوى محافظة تحاول الابقاء على الوضع القائم فكريا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا • وهناك قوى تقدمية تحاول النهوض وتغيير الأمر الواقع وتحقيق أهم أهداف الأمة العربية فى العدالة والحرية والوحدة والتحرر الخ •

أقول ينبغى التمييز بين التناقض الثانوى والتناقض الرئيسى • مثلا فى القضية الفلسطينية ، هناك حتما خلاف وجهات نظر بين فلان وفلان وفلان الخ •• لكن ، هناك الآن نوع من الصراع فى الجوهرى بين : هل « تصفى المقاومة » أم « تبقى المقاومة » ؟ هذه هى القضية الرئيسية •• الابقاء على الهوية الفلسطينية وممثل الشعب الفلسطينى أم الخلاف داخل الأسرة الواحدة ، بين كيف يمكن التحرير ؟ هل نقبل مشروع ريجان أم لا نقبل •• أى التمييز والتفرقة الرئيسية بين التناقض الثانوى ، والتناقض الرئيسى •

وكذلك هنـــاك الكثير من التناقضات الثانوية فى الأمــة العربيــة لا قيمة لها .. وبدلا من استنزاف الأمة العربية فى اطرافها أو فى قلبها هناك أمامنا المعركة الرئيسية : معركة الحياة أو الموت .. معركة فلسطين وتحرير فلسطين .. اى الصراع بين القومية العربيــة والصهيونية .

أقول اذن .. ينبغى التمييز بــين التناقض الرئيسى والتنــاقض الثانوى مع كل خطة تاريخية . ما هى المعركة الآتية وما هى المعركة المستقبلية ، ان أى وعى سياسى بلا وعى تاريخى يكون وعيا فارغا ... لأن خطوة العمل السياسى تكمن فى أن يقوم جيل ما بلعب دور ليس دوره ، فاما أن نلعب دورا ماضيا هو دور الآباء أو دورا مستقبلا هو دور الأبناء اما دورنا الحالى فلا نلعبه .

مثلا : هل المطلوب من هذا الجيل هو توحيد المنطقة كلها ؟ هــذا صعب نظرا للظروف الحالية .. ونظرا للاقليميات وحرص كل نظــام وكل فئة وكل طائفة على الحكم .

هل الدور هو تحويل المجتمع كله حاليا الى مجتمع علمى اشتراكى يسوده نوع من الرؤية العلمية الواحدة والتحليل العلمى الواحد وخلق مجتمع لا طبقى ، اقتصاد موجه ؟ هذا حلم .

هل دورنا هو اقامة حكم اسلامى الحاكمية فيه لله وترفض فيه حاكمية البشر كلية وبالتالى الخروج على كل الأنظمة القائمة ؟ هذا نوع من رد الفعل نظرا لأنه لاتوجد ايديولوجية علمانية واحدة .. ولا يوجد نظام علمانى واحد نجح فى شىء . بل هناك مزيد من الأراضى احتلت .. ومزيد من القهر ، وهناك مزيد من التجزئة .. هناك طائفية .. وهناك انحلال وفساد وارتماء اما فى أحضان الغرب أو الشرق ، وبالتالى التيار الاسلامى وجد فى الحاكمية لله نوعا من رد الفعل والخلاص من أزمات العصر نظرا لأنه لا توجد ايديولوجية علمانية واحدة .

أقول اذن ... من رؤية تاريخية محددة ، ما هو البرنامج العملى الذى يمكن تنفيذه الآن دون طرح نظرات طوباوية نتمسك بها ، لكن هناك فرق بين ما يمكن عمله وهو الحد الأدنى والحلم وهو الحد الأعلى .

الذى يمكن عمله فى الحد الادنى ، هو تحليل الجيل . ان الشعور السياسى والوعى السياسى لجيل قائم على تحليل مرحلة تاريخية واحدة هو : أكبر قدر من الحريات .. هو أكبر قدر من تعبير القوى الشرعية اوجودة عن واقعها .. أكبر قدر ممكن من النقد الاجتماعى . ومحاولة للبحث عن جذور المشكلة وليس مظاهرها .. كلنا يعرف القهر ويعرف الفساد ويعرف التجزئة . لكن ما هى الجذور التى تجعل هذه المظاهر ظاهرة باستمرار وطافحة ليس فى القوانين والأشكال الخارجية المؤقتة ، ولكن ربما يكون فيما اسميه التحليل فى العمق أو التحليل التاريخى للمشكلة بعدما تظهر وبعد ما تتأكد .

ربما يكون أحد الأسباب الرئيسية هو أن المحافظة فى وجداننا القومى التاريخى السياسى أكثر حضورا من التحرر لأن لها رصيد من المحافظة عمره ألف عام بينما رصيد التحرر لا يتجاوز ٢٠٠ — ٣٠٠ سنة .

واذن فمهما حاولنا التحرر فان الثقل التاريخى هو الذى سينتصر فى النهاية ، اذن فالوعى بهذه القضية ، والدخول فى معارك التخلف والتقدم مع معرفة ان الوعى التحررى العقلانى العلمى الانسانى له رصيده من التاريخ المحدود وبالتالى نقل المجتمع من مرحلة الى مرحلة ، من مرحلة التخلف الى مرحلة التقدم ، من القهر الى الحرية ، من الرؤية الواحدة الى التعددية ، من وجهة نظر تسلطية الى وجهة نظر فيها قيمة للانسان والجماهير وللشعب والمؤسسات والرقابة على قمة الهرم وهى السلطة ... كل ذلك هو نقطة البداية . ان الوعى بذلك يجعل الانسان قادرا على تحقيق أهدافه القومية فى خطة مرحلية يحققها شيئا فشيا حتى يحدث نوع من التراكم

التاريخى ولا تحدث كبوات ذلك لأن تاريخ نهضتنا العربية كله كبوات ، نقوم ونكبو ونقوم ونقع •• يقوم محمد على ثم تنتهى الدولة ، يقوم عبد الناصر ثم تنتهى الثورة • نكون فى قرن نهضة ماض مزدهر فاذا بنا نعود الى التقسيم والقهر •• الخ • بالرغم من أن هناك على الطرف الآخر تراكما واضحا فى الوعى اسرائيلى • انتقل من فكرة الصهيونية الروحنية الفكرية الحضارية التراثية الى الصهيونية السياسية ، الى تأسيس الدولة فى خط معين ، الى مرحلة التوسع ، الى عصر هيمنة اسرائيلية قادم •• الخ أى أن هناك تراجما فى الوعى السياسى والوعى التاريخى ، بينما نحن نصحو ونكبو ، نصحو ونكبو ••

اذن ••• فالاستفادة من الخبرات التاريخية على مدى ٢٠٠ سنة تجعل هذا الجيل قادرا على صياغة وعيه السياسى فى منظور تاريخى وعمل خطة ذات مراحل والتمييز بين الممكن والطوباوى ، وادراك ان تغيير التاريخ لا يحدث فى جيل أو جيلين أو ثلاثة ، وانما يحدث فى عدة أجيال • وبالنسبة لى فانه لا يوجد لدى اقتراح محدد فى ما يمكن عمله لوقف التدهور الحادث ، ، ولكننى أرى التاريخ لايتحرك الا فى عاملين :

العامل الأول : حتمى قانونى صرف ، لأن التاريخ له قوانينه الخاصة كما ان للطبيعة قوانينها الخاصة •

العامل الثانى : هو عامل ارادى انسانى حر ••

ولا أرى وجودا حتى الآن الا ابادرات فردية تتلخص مثلا فى الدوافع الوطنية للمفكرين التى تدعوهم الى ترك العالم الجديد المهاجرين اليه فى أوربا وكندا وغيرها ، والعودة للعمل فى البلاد •

كذلك تتلخص فى وجود كاتب حر ، أو صحافى حر ، أو استاذ حر كمبادرات فردية •

اننى أرى أن التحام هذه المبادرات الفردية مع قانون تاريخى قد

يجعل الجماهير تصحو ، وقد يجعل هناك ضباطا أحرارا جددا مفكرين يصحون ويقبلون الموازين من جديد •

لكن •• حتى الآن فانه من الصعب اعطاء وصفة طبية لمعالجة جسم المريض •• لأن الأمر فى اطار التاريخ يصعب التنبؤ به •

وبالنسبة لمؤتمرات المثقفين فقد حاولنا ذلك مرارا ، ولكننا كنا نجد أن الأنظمة السياسية الحاكمة تظهر باستمرار فى مؤتمرات المثقفين • ويتحول صراع الافكار الى صراع للأنظمة السياسية فى مابينها ••• ويبدو المثقف البائس الذى يحضر للحديث عن الثقافة ، متحدثا فى حقيقة الأمر عن النظام لأن الثقافة السياسية ملحقة حتى الآن بالأنظمة السياسية •

وحتى نخرج ونتجاوز هذا الوضع الثقافى ، يجب أن تنشأ ثقافة حرة وطنية مستقلة عن الأنظمة السياسية وهذا مالم يتم بعد •

وبالتالى ، فان مؤتمرات المثقفين هى منتديات لصراع الانظمة العربية ، واستغلال الثقافة وتكوين ثقافة مستقلة ، بصرف النظر عن الأنظمة ، هو الشرط الأساسى لاعطاء صورة للواقع السياسى العربى •

ط ـ التراث والفلسفة

□ موقفنا من التراث القديم هو موقف البديل والابداع .

□ أنا لست التلميذ الابدى وان الغرب المعلم الابدى ...

□ أنا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام فى الميثاق الجزائرى .

□ موقفى من التراث هو تفجير هذه الطاقات المختزنة لصالح المسلمين .

□ أنا فى ذهن الحركة الاسلامية شيوعى ، وفى ذهن الشيوعى حركة اسلامية ، وفى ملفات أجهزة الأمن شيوعى اخوانى !

□ لا أستطيع أن أستغنى عن التراث الاسلامى .. ولا عن الثورة والتقدم .

□ المفكر العربى المعاصر هو مفترق طرق تظهر فيه الجبهات الثلاث .

□ لا يمكن ان تفهم الفلسفة وأنت بلا قضية .

□ س ١ : لاحظنا فى العالم العربى ان بعض المفكرين المعاصرين يتبنون مذاهب غربية ، هل هذا العمل الذى يقوم به المفكر العربى يدعم فكرة ام هو تبعية لافكار الغرب ؟

□ج ١ : فى حقيقة الامر ، ان المفكر المعاصر يتحدث فى ثلاث جبهات رئيسية : الجبهة الاولى هى موقفنا من التراث القديم ، والجبهة الثانية هى موقفنا من التراث الغربى ، والجبهة الثالثة هى موقفنا من الواقع الذى نعيشه .

ففى الجبهة الثانية يأتى الخال ، أى نعتبر أنفسنا ممثلين ووكلاء حضاريين لمذاهب غربية نظرا لخلل عام يوجد فى علاقة هذه الجبهات

جريدة النصر ، الجزائر ، ١٩٨٨/٨/٢٩ ، ١٩٨٨/٨/٣٠ . أجرى الحوار رابح مراجى . وقد صدره بالفقرة الاتية : اهتم الاستاذ الدكتور حسن حنفى كثيرا باعادة قراءة التراث الاسلامى قراءة جديدة ، وأخرج العديد من المؤلفات فى هذا الشأن . هنا حوار معه حول التراث .

الثلاث • فمثلا فى الجبهة الاولى ، نحن ننقل ، ونفس العيب يظهر فى موقفنا من التراث الغربى فنحن ننقل أيضا • وعيب آخر فى موقفنا من التراث من الواقع ، فالواقع يغيب عنا تماما أو نخطب فيه حماسا ووجدانا ، فموقفنا من الغرب أصبح الان هو موقف ناقل ، ولا فرق بين شاب مفكر حالى يقول : قال ابن تيمية ، وقال السيوطى ، وقال ماركس ، وقل جون استيوارت ميل • فكلاهما موقف ناقل لان الابدع لم نصل اليه بعد ، ومهمتنا ان ننقل وننقل بصرف النظر عن مصدر النقل ، وتتراكم فوق الواقع طبقات عديدة من النقل ، مرة من هنا ومرة من هناك ، وينشأ التعارض والتنافس بين مصدرى النقل ، هذا من الازهر وهذا من الجامعة ، هذا من الدين وهذا من الدنيا ، هذا من القديم وهذا من المعاصر ••• والواقع يئن تحت هذين النقلين •

ولكن فى حقيقة الامر ان موقفنا من التراث القديم ليس موقفا ناقلا • فهم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم • فنقف موقف المطور والناقد والمغربل والفاحص والمدقق • فاذا اختاروا شيئا فقد نختار شيئا آخر لان الظروف تغيرت • فقد كانوا فاتحين ونحن مهزومون ، وكانوا يعطون الاولوية للنقل ونحن نعطيها للعقل ، ويعطون الاولوية للايمان ونحن نعطيها للعمل ، ويعطون الاولوية للالهيات ونحن نعطيها للانسانيات ، وفى الفقه يعطون الاولوية للعبادات لان الدين مازال جديدا ، ونحن قد نعطى الاولوية للعمل نظرا لتشابك الاحوال الاقتصادية والسياسية •

أقول اذن موقفنا من التراث هو الموقف المبدع والمبدل ، ونفس الشىء بالنسبة لعلاقاتنا بالغرب ، لم نستطع أن نؤسس علما جديدا ، أحاول أنا أن أرسى قواعده يسمى الاستغراب •• اى ان موقفى كما أنشأ الغربيون « الاستشراق » واستفاد منى وكون المجلدات الضخمة فى ذلك هو أن احول نفسى ذاتا اليوم ، وهذا الغرب ، الذى كان ذاتا ، اعمل على تحويله الى موضوع ، وبالتالى لا أنقل المذاهب الغربية ،

ولكنى أضع التراث الغربى فى اطار ظروفه التى نشأ فيها ، وأن أعطيه مكانه الطبيعى فى التاريخ بدل أن يأخذ الغرب ثلاث أربـاع تاريخ البشرية .

أقول اذن نظرا لانى لم احدد بعد جدلية الانا والآخر ، ومازلت أشعر بأننى الهامش والآخر المركز ، فسأظل أنقل باستمرار ، لكن فى الوقت الذى استطيع ان اقلب فيه المعادلة بحيث يصبح الآخـر بالنسبة لى هو الموضوع والانا هو الذات واجعل المركز والاطراف على نفس المستوى من التداخل والعلاقات ، فأنا لست التلميذ الابدى ، وان الغرب ليس هو المعلم الابدى ، ولكنها مراحل تاريخ كنت استاذا فى القديم وكان تلميـذا ، وأصبح الغرب الآن المعلم وأنا التلميذ ، لكن من يدرى فى مرحلة لاحقة قد يصبح فيه اسـتاذان أو تلميذان أو تتعادل فيه المراكز أو نقضى على المركز والمحيط .

اذن كل مالدينا من فكر غربى حتى الآن ماهو الا نقل لمدارس غربيـة ونزع فـكر عن بيئـة ووضـعه فى بيئة أخرى، وشـتان ما بين البيئتين متصورين ان ذلك هو الابداع والتغير ، وفى حقيقة الامر يفهم الغرب برد مذاهبه الى الظروف الطبيعية التى نشأ فيها . ونستطيع نحن ان نبدع بوعينا بالموقف الحضارى الذى نكون فيـه موقفنـا التجديدى من التراث القديم ، نحجم الغرب ونرجعه الى حـدوده الطبيعية ، ونحاول ان نكشف مكونات الواقع .

□ س ٢ : الدكتور حسن حنفى ، أغلب كتاباتك تتناول مشكلة التراث ، هل هى دعوة لاعادة قراءة التراث من اجل القراءة ام هى قراءة من اجل الكشف عن الغامض ؟

□ ج ٢ : صحيح ، فأنا اتكلم كثيرا فى التراث على اعتبار انه الجبهة الاولى التى نعيشهـا ، وهذه نظرة واقعيـة صرفة لا اعجابا بالتراث ، فأنا معجب بالانتـاج الضخم فى التراث وليس هروبا من الحاضر والايقاع فى حلم الماضى ، وهذا ايضا يستثيرنى . ولكنى رأيت ان التراث مازال حيا فى قلوب الناس ، مازال احد المكونات الرئيسية

لثقافاتهم ، مازال يستعمل كحجة يعتمدون عليها لاننا مجتمع تراثى . فالتراث هو الذى يحدد تصورنا للعالم ، والذى يعطينا موجهات للسلوك . والتراث ليس المكتوب فقط بل ايضا الشفاهى كالسير والامثال العامية وتاريخ الابطال السابقين . فهذا واقعنا . ولو أغمضت عينى عن ذلك فلا أكون مفكرا واقعيا . فوجدت فى كثير من الاحيان ان التراث هو المكون الرئيسى لواقعنا . وقد يكون خطأ الثورة العربية فى الثلاثين سنة الاخيرة ، انها حاولت تحديث مجتمعاتها عن طريق القومية أو الاشتراكية العربية أو الليبرالية أو الماركسية ، وهى كلها علمانيات.صحيح انها تحاول ان تدافع عن نفسها باسم التراث ولكنه دفاع اعلامى تلفزيونى صحافى صرف ، ولكن لا ينبع من القلب . فهى محاولة فقط لكسب الشرعية لهذه الايديولوجية العلمانية للتحديث ، فالتراث جزء لا يتجزأ من تكويننا . اما تستخدمه بعض الانظمة المحافظة تدعيما لشرعيتها والحكم التقليدى الرجعى ، او تستخدمه بعض الدوائر الغربية ضد التقدم وحركة النهضة والثورة ، وبالتالى كان من الحكمة أن تنزع هذا التراث من أيدى خصومك اما الانظمة أو الاستعمار الذى مازال يتربص بك . وانا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام فى الميثاق الجزائرى ، عندما قيل انه فى التاريخ كان حركة ثورية تقدمية ... وفعلا فأنا عشت أيام حرب التحرير والجبهة الوطنية ، وكيف كان الاسلام فى قلوب الناس . فقد كنت مع الجزائريين فى باريس بالملايين وجمعنا الاموال سويا ... وكيف انهم كانوا لا يعرفون الا القرآن الكريم واللغة العربية كنوع من التمسك بالهوية . أقول اذن هذا هو الذى فرض على قضية التراث لا اعجابا ولا فخرا ولا دفاعا ولا تعويضا ولكنه حى موجود ، طاقته مختزنة . فبدلا من ان يستخدمه الاعداء ضدى فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأفسره لصالحى ، حتى ينشأ جيل متعلم قادر على ادراك الامور ادراكا واقعيا مباشرا ، وبالتالى فانه فى هذه الحالة يعرف كيف يتكون التراث .

وفى حقيقة الامر التراث نوعان : نوع أنشأته السلطة والطبقات الاقلية ونوع أنشأته المعارضة والاغلبية ، وربما الذى دون وانتشر فى

الكتب هو تراث السلطة اى الاشعرية ، وتراث المعارضة يتمثل فى الشيعة والخوارج والمعتزلة ، وان الذى كونها الآن هو من تراث السلطة كما نسميه بالاشعرية التى تدافع عن التصور الكامل للعالم والهرمى والتى أعطت للدولة أساسها للحكم .

وفى نفس الوقت ربما التصوف أعطى للشعوب ايديولوجية الاستسلام وبعض القيم السلبية والصبر والقناعة والزهد .. فأجتمعت ايديولوجية السلطة وايديولوجية الاستسلام ، واحدة للحاكم وواحدة للمحكوم ، وتلك ازمتنا الحالية ، فالحاكم يعتمد على ايديولوجية السلطة اى الاشعرية ، والمحكوم يجد التعويض والعزاء فى ايديولوجية الشعب . والرقابة الشعبية والجماهير ذلك موجود أيضا فى التراث : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » المصالح العامة ، جمهور المسلمين ، الدين النصيحة ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واعطى الشعب ، بدل ايديولوجية التصوف والاستسلام ، أناشيد الثورة والتمرد والغضب وان يقول « لا » خاصة ان شعار المسلمين يبدأ بالنفى « أشهد أن لا إله إلا الله » أى أن أنفى الآلهة المتعددة المزيفة من أذهان الناس حتى أحرر الوجدان البشرى من هذه الآلهة المزيفة ثم بعد ذلك أثبت الله الواحد القهار بعد أن أشهد أى أرى وأتكلم وأسمع وأرى واقعى تماما ، ولست كالحكمة الصينية القديمة التى تقول : لا أرى ، لا أسمع ، لا أتكلم ، فهذا ضد العقيدة الاسلامية . ان فعلت ، فأنا أسمع وأبصر واتكلم لان من صفات الله السمع والبصر والكلام .

أقول اذن موقفى من التراث القديم هو تفجير هذه الطاقات المختزنة وان تكون فى صالح المسلمين وليس ضدهم ، فأنا مسؤول عن التراث أطوره بعد ان توقف فى القرن السابع الهجرى منذ عصر ابن رشد والثامن الهجرى ولم يطوره احد ، وقد يكون احد اسباب الهزائم المعاصرة والثورات المضادة التى أتت فى السبعينات فى عالمنا العربى والاسلام ، اننا حاولنا ان ننهض بالبدن ونسينا الروح ، فأنا أعيد بناء

الروح من جديد حتى أضمن أن تكون الثورة دائمة ومستمرة ولا تجهض ولا تتحول الى ثورة مضادة •

□ س ٣ :رأينا فى محاضراتك انك اشرت الى الحـوار بـين الحضارات ، ما هى المقاييس التى تضمن لنا تحاور حضارتين أو أكثر ؟•

فى حقيقة الأمر ، أنا كثيرا ما أدعو الى الحوار ، ليس فقط بين الحضارات ولكن ايضا بين الاتجاهات السياسية المختلفـة • بـين الشبان والشيوخ ، بين الشباب أنفسهم •• لأن هذه هى روح الاسلام • روح الاسلام كما بدت فى علم اصول الفقه ، أن الحوار النظرى متعدد والاطر النظرية مختلفة ، اما الحق العملى اى المصلحة العامة فواحد ، نستطيع أن نتفق على برنامج عملى وطنى واحد • يستطيع أن يكون لكل منا أساس نظرى مختلف ، لذلك فأهل الكتاب جزء من الامة مع ان لهم اسسا نظرية مختلفة فى طبيعة المسيح وفى الله وفى الكون ••• لكن لنا منهم العمل والعمل الواحد • أقول هذا درس تعلمته من القدماء ، أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم ، لا تجتمع امتى على ضلالة ، درس من الاجماع ، كلكم راد وكلكم مردود عليه ••

لكن الحوار بين الحضارات يتطلب شرطا واحدا • وهو ان تتكافأ جميع الحضارات اولا ، فالحـوار بين الحضارة الاوربية واللاوربية لا يمكن ان يقوم ، فالحضارة الاوربية هى حضـارة المركز والحضارة اللاأوربية هى حضارة المحيط • وعليه فالحوار هنا يكون ذو طرف واحد ، من المركز الى المحيط • وانا جربت ذلك فى كثير من الحوارات فانهم ينظرون اليك على انك تلميذ يتعلم ولست مكافئا •

ثانيا ، يمكن ان يكون على مستوى تحقيق المصالح العامة فلنتعاون على تنمية البلاد والتقدم ، وعلى اقرار الحقوق الشرعية لشـعب

نشرنا فى عدد أمس القسم الاول من الحوار الهـام الذى اجرى مع المفكر المصرى الكبير حسن حنفى حيث أجاب على سـؤالين ، ويواصـل فى القسم الثانى والاخير الاجابة على بقية الاسئلة وتحتاج القضايا الفكرية التى يعالجها هذا الحوار الى تفكير جـدى متعمق للخروج بالحوار الفكرى من سلطة الخطاب الجاهز الذى يكرس البلادة ويعمم الركون الى الجهل •

فلسطين وكل الشعوب الاخرى المضطهدة • فالغرب باستمرار يريد ان يتحاور فى مسائل نظرية اقتصادية تهمه ويرفض ان يتحاور فى السياسة • ونحن نريد ان نتحاور فى مسائل تهمنا • ولا فرق بين ثقافة واقتصاد وسياسة واجتماع • ويكون الحوار كذلك بين الديانات وبين المذاهب والآراء المختلفة ، كما يكون أيضا بيننا وبين الشرق ، فجناحنا الغربى فى العالم الاسلامى أقوى من جناحنا الشرقى مع ان الاسلام أول ما انتشر انتشر شرقا ، وذهب المسلمون الى أواسط آسيا وخراسان حتى حدود الصين ، لكن نحن الآن ربما لقربنا من حوض البحر المتوسط ودخول الاستعمار الحديث فى آخر مائتى سنة تصورنا ان الحوار يكون مع فرنسا وانجلترا واسبانيا وايطاليا ، ونسينا الهند والصين واندونيسيا الذى يمثل الجناح الشرقى •

الحوار ، اقول اذن ، يكون بتعبير دقيق عن الموقف الحضارى دون تغليب جناح على جناح أو حضارة على حضارة أو مذهب على مذهب ، ويكون بشرط تحقيق التكافؤ التام بين المتحاورين وبقصد تحقيق غاية عملية عاجلة •

س ٤ : ما موقف الدكتور حسن مما كتب عنه ؟ فقد وصف بانه يسارى ووصف مرة اخرى بانه يمينى ، من خلال رسائل الماجستير التى كتبت عنه ومن خلال المقالات التى نشرت فى الصحف والمجلات ؟ ••

فى حقيقة الامر ليس فقط ما كتب ولكن ذلك ايضا صورتى فى أذهان الناس ، فأنا فى ذهن الحركة الاسلامية شيوعى ، وفى ذهن الشيوعيين حركة اسلامية وأخوان مسلمين ، وفى ذهن الحكومة اخوانى شيوعى ، وأنا لا هذا ولا ذاك ولا ذاك ، فالفارابى — وانت دارس الفلسفة ومتخصص فيها — فى كتابه : «الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالهى وارسطو طاليس الحكيم » ، فكر الفارابى ووجد الناس مختلفين حول افلاطون المثالى الذى يدعو الى الله ويعطى أولوية النفس على البدن الى آخره ، وارسطو الذى يدعو الى الطبيعة ، فقال وهل

هناك تعارض بين الدين والدنيا ، بين العقل والواقع ، بين ما يجب ان يكون وما هو كائن ... فحاول أن يجمع بين الاثنين ، فقيل عنه انه موفق ملفق ، مع انه كان يعبر عن تصور اسلامى متكامل ، انا نفس الشيء لأنى لا استطيع ان استغنى عن التراث الاسلامى ، ذلك تكوينى وثقافتى وتاريخى ... كما انى لا استطيع ان اتخلى عن الثورة والتقدم والنهضة فذاك تحد اساسى وتلك مهمة عصرى ، فأنا مخلوق برئتين ولا يمكننى ان اعيش برئة واحدة واترك الاخرى ، ولكن نظرا لأنا متخلفون فكل واحد يريد ان يستأثر بنفسه ، كل واحد يظن انه الحق والآخر ليس على صواب ، طبقا لحديث الفرقة الناجية « ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقـــة كلها فى النـــار الا واحـــدة » وكل منا يعتبر نفسه هـــو الفرقـــة الناجيـــة والفرقـــة الاخرى هى الضـــالة فكل منا يجعل نفسه على حق ويجعل الآخرين على باطل . أنا لا افعل ذلك الاسلاميون لهم حق ، الحق الشرعى ، والعلمانيون لهم حق ، حق الثورة ، وأنا اعطى الشرعيتين حقهما حتى استطيع ان احقق وحدة الشخصية فى الامة ، انا مع الاسلاميين ومع الحاكمية ، الحاكمية لله وحكم الشرع . ولكن الاشكال لصالح من ؟ هل لصالح الحكام الذين ينفقون الملايين فى ليلة حمراء واحدة ام لصالح من يموتون بالملايين جوعا وقحطا وعريا ؟ فبطبيعة الحال ، وانا عندى احساس بالتعددية فلا انضم الى فريق دون فريق ، ولما كنت اخاطب الجماهير العريضة واشعر ان كلامى يجد فى قلبها نوعا من الصدى ، والحكومـــات تحـــاول الابقـــاء على الوضع القائم ، فصرت مصدر قلق للحكومات ، وصرت تحديا للحركة الاسلامية ببرنامجى الاجتمـــاعى ، وصرت تحـــديا للحركة العلمـــانية ببرنامجى الثقافى . وبالتالى تجد باستمرار هذه الاحكام المتناقضة . لكن فى حقيقة الامر كل حكم يعبر عن الحاكم وليس عن المحكوم ، فأنا مجـــرد مرآة ، فالاسلام يعتبرنى شيوعيا لأنى لســـت معه تماما وأختلف معه فكريا فى بعض الاشياء ، والعلمانى لست معه تماما واختلف معه فكريا فيعتبرنى اسلاميا ، والحكومة تعتبرنى ضدها لانى على خلاف معها .

وفى حقيقة الامر فانى احاول تحقيق الوحدة الوطنية وتحقيق برنامج علمى وطنى موحد ياليته يمكن ان يساهم بجبهة وطنية واحدة ، جبهة خلاص وطنى .

س ٥ : باعتباركم من المفكرين ، فانكم قد شاركتم فى عدة ندوات فكرية مع الكثير من المفكرين العرب منهم والاجانب ، اين ترون مكانة الفكر العربى المعاصر ؟

الفكر العربى المعاصر يعبر عن الوضع الحضارى الذى نعيش فيه بجبهاته الثلاث ، فتجد فيه محاولات للنظر فى التراث القديم ، والذى يبدأ بذلك اساسا جمال الدين الافغانى ومدرسته الاصلاحية محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والجماعات الاسلامية التى تبدأ من التراث القديم ، وهناك تيار آخر يبدأ بالجبهات الثلاث التى قلتها ولكن يركز على التراث الغربى . والتراث الغربى نوعان : نوع سياسى اجتماعى وهو الذى ركز عليه الطهطاوى ولطفى السيد وطه حسين والعقاد ... ويمثلون التفكير الليبرالى . أما النوع الثانى فهو علمى وقد ركز عليه شبلى شميل ويعقوب صروف وفرح انطون واسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود ...

فالفكر العربى المعاصر اما ان يبدأ من التراث القديم تركيزا . واما ان يبدأ من التراث الغربى تركيزا ، واما ان يعبر عن الواقع المباشر ، ويبدأ من محاولات نشأة الدولة وبناء المواطن واصلاح الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية .. وبالتالى فالفكر العربى المعاصر هو مفترق الطرق حيث تظهر فيه هذه الجبهات الثلاث . لكن التحدى هو تجاوز مواقف الدفاع والهجوم ، فأنصار الغرب يهاجمون انصار التراث ، وانصار التراث يهاجمون انصار الغرب ، وانصار الواقع المباشر يهاجمون الاثنين . وعليه يجب ان نتجاوز مرحلة الهجوم والدفاع الى مرحلة النقد والتحليل والوصف ، لان الهجوم والدفاع موقفهما خطابى ، موقف محامى وليس موقف عالم ، فالاشياء تتم بالوصف والتحليل وليس بالهجوم والدفاع .

لايوجد شيء اسمه فكر عربى معاصر ، لذلك فانى اقول فكرنا المعاصر وأترك كل من يريد ان يحددنا على مشيئته ، لانه لايوجد فكر عربى ، هناك تراث اسلامى ، هذا التراث الاسلامى الذى ازدهر فى فترة وانطفأ فى الفترات الاخيرة ، فقد ارخ له الكثير حتى ايام ابن خلدون ثم بعد ذلك نهض لم يؤرخ له احد ، فالسؤال الذى يطرح الآن منذ اديب اسحق : كيف ننهض من جديد ؟

فهذا هو السؤال الذى طرحته عدة مرات وفى كل مناسبات ، فنحن وراءنا سبعمائة سنة من الحضارة الزاهرة ثم اعقبتها خمسمائة سنة من عصر الشروح والملخصات ، ثم آخر مائتى سنة من عصر النهضة الحديثة . فنحن اذن على مشارف فترة ثالثة اى السبعمائة سنة الثالثة من القرن الخامس عشر الى القرن الواحد والعشرين ، او نقول فترة ثانية لو قلنا ان عصر الشروح والملخصات هو فترة استكانة وتجميع ، فالمعاصر معاصر بالنسبة لمن ؟ للأسف فقد اخذنا الفكر العربى وهما مفهومان غربيان ، فالمعاصر هى المعاصر للفسلفة الغربية . لكن فى حقيقة الامر نحن فى فترة تاريخية ثالثة من تطور الفكر والتراث الاسلامى من ما قبل ابن خلدون الى ما بعد ابن خلدون فى عصر الشروح والملخصات الى الفترة التى نشهدها والتى يطلق عليها بداية الصحوة الاسلامية .

س ٦ : الدكتور حسن حنفى لاحظنا ان مؤلفاتك قد كتبت باللغات الثلاث : عربية ، فرنسية ، انجليزية ، فما موقفك من المؤلفات التى كتبت باللغات الاجنبية ؟

فهذه الكتب لها ظروفها الخاصة ، فقد كتبت كتبى الثلاث والتى اسميها ثلاثية الشباب عن : مناهج التفسير فى علم الاصول ، تفسير الظاهريات عن الحالة الراهنة للدراسات الفينومينولوجية ، ثم ظاهريات التفسير عن محاولة للتفسير الوجودى ، وبناء على وصف

تطور العقيدة المسيحية فى عصر آباء الكنيسة ونشأة النص فيها ، فهذه كانت اطروحتى للدكتوراه فى فرنسا سنة ١٩٦٦ م ، وبطبيعة الحال فقد كتبت بالفرنسية نظرا للظروف الدراسة ، وفى نفس الوقت فانى ادعى للؤتمرات الدولية والتى اضطر فيها للكتابة باللغات الاجنبيه ، فأجمع هذه الدراسات فى كتاب ، فمثلا عندما كنت استاذا زائرا بالولايات المتحدة الامريكية (١٩٧١ — ١٩٧٥) جمعت كل دراساتى التى القيت فى المؤتمرات الدولية فى كتاب بعنوان : « الحوار الدينى والثورة » بالانجليزية ، وحاليا أجمع كل دراساتى التى قمت بها وانا فى اليابان فى كتاب بعنوان : « الدين والايديولوجية والتنمية » . كما انى اجمع ايضا دراساتى التى كتبت باللغة الفرنسية فى العشر سنوات الاخيرة .

فانا اكتب كثيرا باللغات الاجنبية لانى احضر مؤتمرات دولية فاضطر للكتابة بذلك لانى اتكلم فى مجتمعات غير عربية ، واصبحت آرائى معروفة هناك ، وكثير من الرسائل كتبت عنى فى هولندا ، كندا فرنسا ، اليابان ، وبالتالى فأنا اعتز بان لى نوعين من الجمهور ، جمهور عربى وجمهور اوربى ، لكن فى حقيقة الامر عندما اكتب باللغات الاوربية فأنا فى ذهنى الجمهور الاوربى ، وعندما اكتب باللغة العربية فأنا فى ذهنى الجمهور العربى ، واحيانا اراعى اختلاف النوعين ، وبالتالى فان الكتب التى كتبت باللغات الاوربية لا اعيد ترجمتها بل اتركها القارىء يترجمها ولكنى فى رسالتى عن علم أصول الفقه سأعيد كتابتها من جديد — ان شاء الله — ربما بعد ثلاث او اربع سنوات عندما يأتى دور اعادة بناء علم اصول الفقه .

اما دراساتى عن الاسلام والثورة المكتوب بالفرنسية والانجليزية ، فالافكار نفسها تجدها فى كتاب « الدين والثورة فى مصر » (٨ اجزاء) الذى يصدر هذا الصيف ، فالافكار واحدة اما ما يتغير فهو الاسلوب . ومنه فاننى اقول ان لهذه جمهور ولتلك جمهور ، اما لو اتى واحد وترجم هذه المؤلفات فذاك افضل .

س ٧ : الدكتور حسن حنفى ، باعتباركم مفكر قد عشتم اوضاعا وصراعات سياسية وفكرية واجتماعية ، واستفدتم منها ، بماذا تنصح قارىء الفلسفة حتى يسير فى الخط السليم ؟

بالنسبة لقارىء الفلسفة عليه ان يقوم بثلاث اشياء :

الشىء الاول : ان تكون له قضية ، حيث لا يمكن ان تقرأ الفلسفة وتفهمها دون ان تكون لك قضية ، الفلسفة هى مجموعة من القضايا ، فلو قرأتها وانت لست صاحب قضية فانك تقرأ قضايا لا تدرك اهميتها ومعانيها ، تدخل من أذن وتخرج من الاخرى ، وبالتالى فلابد ان يكون لك موقف اما ان تتضامن معه او تنقده ، لأن القضية هى الموقف وبدون هذا الموقف فانك لا تستطيع التفلسف .

الشىء الثانى : آن الاوان لكى ننتقل من مرحلة النقل الى مرحلة الابداع ، اى أن ليس الغاية هو التعلم والحفظ بل التفكر والتدبر ، فمهمة الفلسفة ابداع علم وانت تقرأ ليس من اجل الحفظ بل تستدل بشىء من خلال ما تقرأ على شىء رئيسى هو الفلسفة .

الشىء الثالث : ان الممارسة العملية جزء من الثقافة ، فلا تستطيع ان تكون فيلسوفا دون ان تمارس الحياة العملية الثقافية فى النقد الادبى والسياسى والاجتماعى والثقافى ، بحيث تكون جزءا لا يتجزأ من الحياة الثقافية فى البلاد فالانسان يستطيع ان يتعلم من خلال الممارسة ربما اكثر مما يقرأ فى الموسوعات الثقافية الكبرى .

لو اجتمع لدارس الفلسفة هذه الشروط الثلاث فانه بطبيعة الحال يمكن ان يوفق فيما بعد ولا يثار السؤال التقليدى : هل لدينا فلسفة ؟

ى — العلم الاسلامى والغرب

كتاب صغير الحجم ولكنه عظيم المنفعة . يتميز بالبساطة والوضوح وسهولة الفهم والاستيعاب . وهو مكتوب للجمهور العريض من أجل تخليص الثقافة العامة من الفكرة الشائعة عن سبق الغرب لنا فى ميدان العلم الطبيعى والتقدم العمرانى بناء على دعاية للحاضر وصمت عن الماضى . وهو كتاب علمى دون ما ادعاء أو تعالم بكثرة المراجع ووفرة التحليلات والاستشهادات ، والاكثار من المعلومات . يحتوى على عديد من الرسوم التوضيحية والخرائط التوثيقية ورسم الشخصيات وتخيلها من ابداعاتها العلمية . ويقوم على كثير من الحجج التاريخية والتجليلات اللغوية توخيا للدقة ، وتجنبا لاطلاق الاحكام العامة ، والوقوع فى الخطابة ، تقريظا للنفس ، ودفاعا عن الذات .

ويحتوى الكتاب على رؤية شاملة لابداع المسلمين فى شتى ميادين العلم والمعرفة . ومع ذلك لم يتخل الكتاب عن العمق المطلوب والدقة العلمية المرجوة . لقد قام المؤلف بتجميع اكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع ، وانتقى منها ما يسهل على جمهور المثقفين استيعابه وفهمه مجنبا اياهم صعوبة الحصول على المراجع الاصلية التى لا يفهمها الا المتخصصون . وهى فى مجملها بالنسبة الى القراء غير المتخصصين معلومات جديدة بالنسبة للثقافة الشعبية التى ســاد فيهــا ان علوم القدماء هى علوم الدين فحسب وليست علوم الدنيا . وبالتالى يكون للكتاب أثر ضخم فى توجيه الثقافة العامة وتصحيح الأفكار الشائعة . ويثبت الكتاب بوضوح وجلاء ان القدماء لم يؤسسوا علوم الدين فحسب بل أبدعوا أيضا فى علوم الدنيــا فى مجــال الرياضيــات ، والفلك ، والجغرافيا ، والملاحة البحرية ، والكيميــاء ، والطب ، والنبات ، والصيدلة ، والزراعة ، والحيــوان ، والعقاقير ، والجيولوجيــا ، والتعدين ، والعمارة ، والزخرفة ، والموسيقى ، والصناعات الفنية .

مقدمة الكتاب « شمس الاسلام تسطع على الغرب » ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٩ .

وقد بين الكتاب ان الفضل الأول فى هذا الابداع الشامل يرجع الى الاسلام الذى دفع العرب الى التوجه الى العلم بناء على توجيه الوحى . لقد دفع « التوحيد » العرب المسلمين الى الاعتماد على العقل والتوجه نحو الطبيعة . فالوحى والعقل والطبيعة ثلاثة أوجه لشىء واحد وهو الحقيقة . الحقيقة يعطيها الوحى ، ويفهمها العقل ، وتتحقق فى الطبيعة . لذلك يتوجه الكتاب الى الشباب المسلم والى علماء المسلمين الذين مازالوا ينقلون عن الغرب ليبين لهم كيف نشأ العلم الرياضى والطبيعى عند المسلمين القدماء بدافع « التوحيد » وبتوجيه من الوحى . فخرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا العلوم الدينية لحساب مواقيت الصلاة (الحساب) ، ولصناعة السلاح (الكيمياء) ، ولرعاية جرحى الفتوحات (الطب والصيدلة) ، ولبناء الحصون والقلاع (الهندسة) ... الخ .

ولم تكن علوم المسلمين مجرد بحث عن الحقائق النظرية حبا للمعرفة لذاتها بل لتوجيه المجتمع الاسلامى كله توجيها علميا . فبنيت المدن العربية بناء على فن العمران وتخطيط المدن . وشيدت المنازل بفنون العمارة والزخرفة . وأقيمت « البيمارستانات » بناء على متطلبات علوم الطب والصيدلة . وأقيمت الحمامات والحدائق العامة بناء على تحليل تيارات الهواء واتجاهات الريح حماية للبيئة من التلوث . وشيدت المراصد لرصد الافلاك وحسن التوجه فى الصحارى والبحار . كان العلم استقرائيا يقوم على البحث والاستقصاء ، وجمع المعلومات ، واستقراء الجزئيات للوصول الى الكليات . وقام العلماء برحلات علمية لجمع المواد الأولية دون الاعتماد على القيل والقال . وتم تحويل العلم الى صناعة ، فتم اختراع الآلات فى الزراعة والصناعة والتجارة والموازين والطب والجراحة والتشريح .

ان الهدف الرئيسى من الكتاب هو بيان أثر المسلمين فى النهضة العلمية الحديثة فى الغرب . لقد عرف المسلمون العلم القديم ونقلوه من الهند وفارس واليونان الى اللغة العربية . تمثلوه وصححوه وزادوا عليه . وأبدعوا فى شتى المجالات ، وبلغوا الذروة . كانوا معلمين للبشرية ، بينما

كانت أوربا فى ذلك الوقت غارقة فى الفلسفة المدرسية ، والجدل البيزنطى ، وتعانى من سلطة الكنيسة ورجال الدين . تتبع أرســطو وتقلد العلوم القديمة . وبعد اتصال أوربا بالمسلمين ابان الحروب الصليبية ومن خلال الترجمات من العربية الى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية من الاندلس وصقلية وجنوب ايطاليا وعبر البرتغال وآسيا الصغرى بدأت النهضة العلمية الحديثة فى الغرب . العلم الأوربى الحديث تراكم تاريخى طويل من الشرق القديم ، من الهند والصين وفارس وحضارات مابين النهرين ومصر القديمة واليونان والمسلمين ، وصب كله فى الغرب الحديث . ولكن الغرب صمت عن مصادرة كى يوحى بأن العلم الحديث انتاج غربى فريد صرف ، خلق عبقرى أصيل على غير منوال وحتى يغمض الشــعوب القديمة حقها وينكر دورها فى التاريخ . ومن لا تاريخ له لاحــاضر ولا مستقبل له . وهو فى نفس الوقت يغزو أراضيها من البحر الابيض ابان الحروب الصليبية . فلما فشل وارتد على اعقــابه بفضل صلاح الدين فى حطين التف حولها من المحيطات فيمــا يســمى بالكشوف الجغرافية ثم عادوا من البر من جديد بان المد الاستعمارى الحديث .

لقد نقل المسلمون عن القدماء ، واعترفوا بقدرهم ، ثم تحولوا من النقل الى الابداع . وعندما نقل الأوربيون عن المســلمين أغمضوهم حقهم ، وصمتوا حول مصادرهم حتى يغزو العلم الغربى الحديث كل شعوب العالم احكاما للسيطرة ، ونشرا للهيمنة ، وترسيخها للتبعية .

يبين هذا الكتاب الصغير الحجم العظيم الفائدة أنه اذا كان المسلمون تلاميذ اليوم فانهم كانوا اساتذة بالامس . واذا كان الأوربيون معلمين اليوم فانهم كانوا طلابا بالأمس . انه حوار الحضارات وتبادل الادوار بين الشعوب . فهل يستطيع المسلمون الآن الانتقال من دور المتعلم الى دور المعلم ، من دور التلميذ الناقل الى دور الاستاذ المبدع ؟ ولهم فى تاريخهم خير شاهد على أنهم قادرون .

ك ــ جاءت جائزة نوبل عندما أصبحت مصر دولة غربية

وبالرغم مما يحيط بجائزة نوبل من الشبهات وتحيزها فى قراراتها مما دفع البعض لرفض جوائزها مثل جان بول سارتر ، وعلى الرغم من تحيزها المستمر للكتاب الاوربيين والعلماء ، وبالرغم من وجود بعض الضغوط الصهيونية علــى قراراتهــا الا أن تكريــم الروائى الكبير « نجيب محفوظ » بالجائزة هذا العام يعتبر اعترافا بمكانة الروائى الكبير على الصعيد العالمى •

فالدافع على اعطاء الجائزة كما روت أجهزة الاعلام أن نجيب محفوظ « أستطاع أن يخرج من المستوى الأدب المحلى الى الأدب العالمى » • وأنا فى رأيى أن هذا دافع يكشف عن المركزية الاوربية التى تظن ان الادب المحلى لاينال ولا يمكن أن يرتفع الى أى مســتوى رفيع الا اذا لحق بالمستوى العالمى ، أو المستوى الاوربى وهــذا جهل بحقيقة الابداع الفنى ، فالادب لايكون الا محليا يعبر عن واقع اجتماعى بعينه ولايبدع الأديب الا اذا استطاع تصوير هذا الواقع المحلى مبرزا جوانبه الانسانية سواء اتفق ذلك مع آداب العالمية أم لا • بل يمكن القول أنه لايوجد شىء أسمه أدب عالمى ، فهناك أدب روسى ، وآخر أمريكى ، وثالث يابانى ، ورابع صينى •• الخ • وكل أدب يصور الواقع الاجتماعى الوطنى الخالص ، فالأدب وطنى بالضرورة ، والوطنية تنفى العالمية بالضرورة •

ياليت الدافع كان تأسيس « نجيب محفوظ » للرواية العربيــة المعاصرة وخلق أجيال جديدة من الروائيين العرب بفضل هذا الرائد الاول ومكانته فى الأدب العربى الذى هو أدب عربى أولا واخيرا له مقاييسه الخاصة ولا يضيره أن يكون عالميا أى أوربيا أولا يكون •

لقد كانت مكانة « نجيب محفوظ » معروفة منذ عــدة عقود ، والثلاثية ــ أعظم أعماله ــ كتبت فى الحقبة الناصرية عندما كانت الثورة المصرية فى ذروتها • فلماذا لم يعطى نجيب محفوظ جائزة نوبل فى هذه

الاهالى ، أكتوبر ١٩٨٨ •

الفترة ؟ ربما لأن مصر كانت قائدة لحركة التحرر الوطنى فى مواجهة الاستعمار الغربى ، فلما أنقلبت مصر على عقبيها وتحولت الثورة الى ثورة مضادة من داخلها وأصبحت حليفة للغرب ، اكتشفت — فجأة — نجيب محفوظ فى هذه الفترة — بالذات — عندما أصبحت مصر فى سياستها الخارجية وفى اختياراتها السياسية دولة غربية أكثر أو أقل .

فهـــرس الموضـــوعات

الدين والتحرر الثقافى

الموضوع	الصفحة

لنفس المؤلف

اولا — تحقيق وتقديم وتعليق

١ — أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، جزءان • المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٤ — ١٩٦٥ •

٢ — الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩ •

٣ — جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٨٠ •

ثانيا — اعداد واشراف ونشر :

١ — اليسار الاسلامى ، كتابات فى النهضة الاسلامية ، العدد الاول ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ •

ثالثا — ترجمة وتقديم وتعليق :

١ — نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين ، الايمان باحثا عن العقل لانسليم ، الموجود والماهية لتوما الاكوينى) الطبعة الأولى • دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ •

٢ — **اسبينوزا** : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ •

٣ — **لسنج** : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ •

٤ ــ جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ .

رابعا ــ مؤلفات بالعربية :

١ ــ قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، فى فكرنا المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية . دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٧ .

٢ ــ قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ ــ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ .

٤ ــ دراسات اسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

٥ ــ من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين ، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ . الطبعة الثانية دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨ .

٦ ــ الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٨١ ، ثمانية أجزاء مدبولى القاهرة ١٩٨٨ .

٧ ــ دراسات فلسفية الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

خامسا ــ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1. Les Méthodes d'EXégèse essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.

2. L'exégèse de la phénoménologie, I'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3. La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988 (sous-press).

4. Religious Dialogue and Revolution. essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1977.

5. Dialogue Religieux et Rrvolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1989 (sous-presse).

6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Engyptian Bookshop, Cairo, 19r9 (In print).

له ... مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية

1. Les Méthodes d'Exégèse essai sur la science des Fondements de la Compréhension, 'ilm usul al-fiqh, Le Caire, 1965.

2. L'origine de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris 1965) Le Caire, 1966.

3. La Phénoménologie de l'Exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament. (Paris 1966) Le Caire 1988 (sous presse).

4. Religious Dialogue and Revolution: essays on Judaism, Christianity and Islam. Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5. Dialogue, Religion et Révolution Vol II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire 1988 (sous presse).

6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1988 (in print).

رقم الايداع ـ ٧٣٠٠/٨٨

ترقيم دولى ٣ ـ ١٠٤ ـ ١٣٣ ـ ٩٧٧